
Estudios de Antropología y Arqueología

El concepto de lo sagrado en el mundo andino antiguo: espacios y elementos pan-regionales

Alden Yépez, Viviana Moscovich y César Astuhuamán, editores




Centro de Publicaciones
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR





Estudios de
Antropología y
Arqueología

Pontificia Universidad Católica del Ecuador
Facultad de Ciencias Humanas
Escuela de Antropología

Centro de Publicaciones PUCE

Colección: Estudios de Antropología y Arqueología, Volumen 1.
El concepto de lo sagrado en el mundo andino antiguo:
espacios y elementos pan-regionales
Alden Yépez, Viviana Moscovich y César Astuhuamán, editores

Portada: Artefacto de madera, cuatro personas masculinas sentadas
con un recipiente pintado cuadrangular sobre sus cabezas

www.edipuce.edu.ec
Quito, Av. 12 de Octubre y Robles
Apartado n.º 17-01-2184
Telf.: (5932) 2991 700, ext. 1711
e-mail: publicaciones@puce.edu.ec

Apoyo editorial: Paola García Noboa

Diseño: Norka Mora Manzano
Diagramación: Luis Torres Grijalva
Impresión:
ISBN: 978-9978-77-288-1
Año 2017
Impreso en Ecuador



Nuestro logotipo está inspirado en un motivo iconográfico de arte rupestre de la Amazonía ecuatoriana. Petroglifos de Catazho, Provincia Morona Santiago.

El concepto de lo sagrado en el mundo andino antiguo: espacios y elementos pan-regionales

Alden Yépez, Viviana Moscovich
y César Astuhuamán, editores



Estudios de
Antropología y
Arqueología

Contenidos

La captura inca de los antiguos centros de poder en la sierra de Piura

César W. Astuhuamán Gonzáles

Las aproximaciones arqueológicas hacia el paisaje han cambiado durante las últimas décadas (Cfr. Alcock y Osborne, 1994; Brück y Goodman, 1999; Ashmore y Knapp, 2000; Bradley, 2002; Marcone, 2015), y algunas orientaciones nos ayudan a analizar las interacciones entre lugares sagrados y autoridad política en los antiguos imperios. Smith (2003), por ejemplo, adopta una aproximación política al paisaje y plantea la necesidad de teorizar acerca de los profundos vínculos entre paisaje y la construcción y manejo de la autoridad política, el paisaje: "...profoundly conditions the very terms in which we are situated as subjects, governed by institutions and regimes, and located within polities and geopolitical order..." (Ibíd.: 276-277); además propone que "... territory, urbanism, and architecture are about politics; authority is profoundly constituted in ordering of landscapes." (Ibíd.: 279-280).

El paisaje es considerado una construcción social y cultural del espacio, es decir que es un espacio percibido y simbolizado (Gil, 2001: 63, 66-67; 2002: 210-212). La naturaleza de los paisajes sagrados involucra significados religiosos y simbólicos expresados en prácticas rituales alrededor de sus rasgos naturales, los cuales asumieron un carácter sagrado para los pueblos en el pasado (Bradley, 2002).

Los imperios y sociedades pre-capitalistas consideraron al paisaje como algo mucho más que un recurso económico, pues diversas porciones del paisaje fueron sacralizadas. Sin embargo, al estudiar el desarrollo de los imperios, existió una tendencia a enfatizar las conquistas militares y la explotación económica, y a relegar la ideología religiosa a un rol secundario (Willey, 1977 citado en: Vogt, 1983: 19-20; Morris, 1998: 304-306).

En relación al Imperio inca, la importancia de las relaciones entre sus asentamientos y los rasgos peculiares del paisaje, (tales como rocas, fallas geológicas, manantiales y cuevas), ha sido reconocida en previas investigaciones (Hyslop, 1985, 1990; Gose, 1993; Farrington, 1992, 1998; Bauer, 2000; Aldunate *et al.*, 2003). Las sociedades andinas desarrollaron un concepto de paisaje sagrado, en el cual los cultos a los ancestros fueron desarrollados como una manera de definir y afirmar sus supuestos lugares de origen o *paqarina*.

Algunas investigaciones etnohistóricas y arqueológicas han destacado el rol de la ideología religiosa durante el periodo de expansión inca (Cfr. Rostworowski, 1972, 1983; Pease, 1973, 1991; Patterson, 1985; Conrad y Demarest, 1988, 1992; Farrington, 1992; Gose 1993, 1996; Ziólkowski, 1999; Julien, 2002; Bauer y Stanish, 2003; Topic *et al.*, 2002; Glowacki y Malpass, 2003). Dichos autores refieren a los sitios sagrados, denominados *huacas*, considerando que están vinculados al culto de los ancestros, tales como lagos, montañas, formaciones rocosas, edificaciones antiguas y monolitos. Estos cultos a los ancestros estuvieron asociado con el control de las fuentes de agua; además, éstos definieron el entramado cultural sobre el cual el Estado inca emergió y controló el Tawantinsuyu (Gose, 1993: 486-488; Bray, 2013: 185-187).

El énfasis del modelo etnohistórico de Gose radica en la ideología religiosa, a diferencia de la propuesta de Murra (1972, 1975) que aborda aspectos económicos, dicho modelo ha sido aplicado para el Horizonte Medio (600 - 1000 AD) pero no ha sido todavía contrastado con los restos materiales del Horizonte Tardío. A partir del análisis de la distribución espacial de rasgos topográficos, Glowacki y Malpass (2003: 443) plantean que las motivaciones ideológicas de la expansión del Imperio Wari podrían haber estado vinculadas a sus conceptos de paisaje sagrado.

Algunas deidades regionales se convirtieron en *huacas* aliadas de los cuzqueños durante la expansión del Estado inca, sus principales adoratorios fueron capturados, su cuerpo sacerdotal fue coaccionado por el Imperio, manteniendo complejas relaciones con los incas. En el mejor de los casos, incrementaron su status en la jerarquía imperial de deidades al extenderse sus redes de culto y conservaron un cierto nivel de autonomía política a cambio de apoyar los intereses imperiales (Gose, 1996: 6, 14). Pero cuando no fue así, sus cultos, adoratorios y sacerdotes fueron destruidos, al igual que sus paisajes sagrados. Los casos de Pachacamac (Rostworowski, 1972, 1983; Patterson, 1985), Catequil (Topic *et al.*, 2002) y Pariacaca (Astuhuamán, 2007, 2008) han sido analizados destacando sus redes de culto distribuidas en diversas provincias incas.

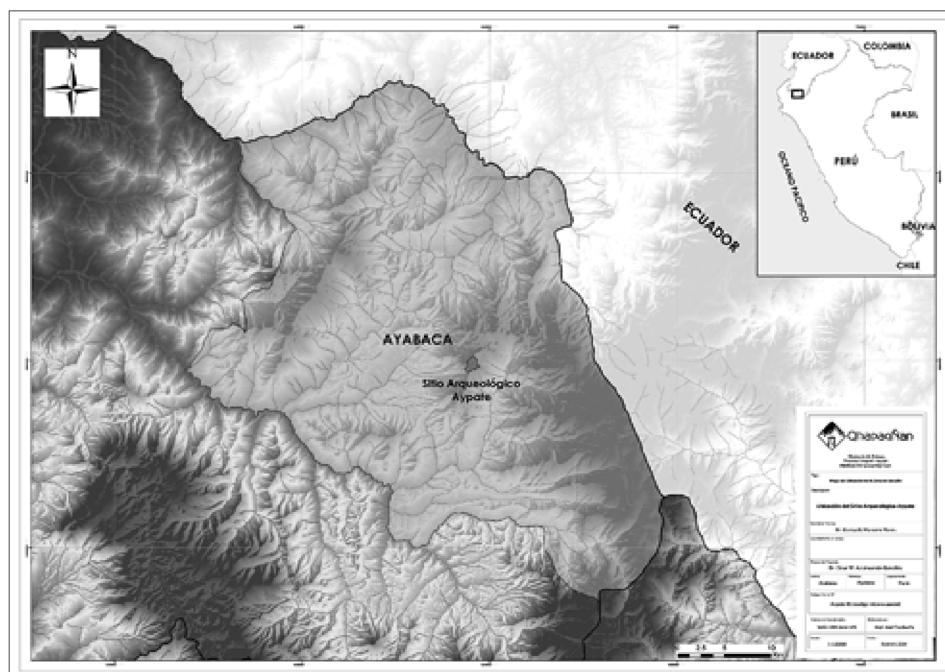
Previas investigaciones, al abordar el concepto de la provincia inca, han resaltado algunos aspectos: la unidad étnica y geográfica (Rowe, 1963 [1944]); la relación con paisajes sagrados (Favre, 1967); el número de unidades domésticas tributarias (Murra, 1975); el constituir una división geopolítica e integrar una jerarquía administrativa (Rex, 1982); la dinámica de la expansión inca (Salomon, 1998 [1988]); su agrupación en confederaciones (Pärssinen, 2002).

Los conceptos que se han manejado acerca de una provincia inca, implícita o explícitamente, coinciden en que ésta fue una jurisdicción administrada de acuerdo a principios de parentesco, organizacionales y cosmológicos aplicados a diferentes escalas desde el centro inca (Cuzco) hacia los territorios anexados. La discusión del tema ha sido recientemente retomada (Cfr. Astuhuamán, 2011). Ramírez (2005), ha planteado que la "provincia inca" fue una creación colonial temprana y que como

término vinculado a un espacio continuo y delimitado no era útil para entender la realidad territorial discontinua de los Andes Centrales (Cfr. Murra, 1972, 1975), sin embargo no proponía una alternativa conceptual.

Por nuestra parte, partiendo del concepto de control vertical de pisos ecológicos planteado por Murra (1972, 1975), sugerimos un concepto basado en la idea de un archipiélago marino: una provincia inca podría estar conformada por "islas" discontinuas de centros administrativos, infraestructura estatal y grupos étnicos foráneos instalados en los territorios de grupos étnicos locales, todo lo cual configuró un patrón tipo "archipiélago" gobernado por los incas. A partir de este concepto, sugiero: la existencia de archipiélagos de carácter religioso que los incas trataron de capturar y controlar para realizar sus objetivos imperiales; y que ambos tipos de archipiélagos, económicos y religiosos, se caracterizaron por su naturaleza espacial discontinua.

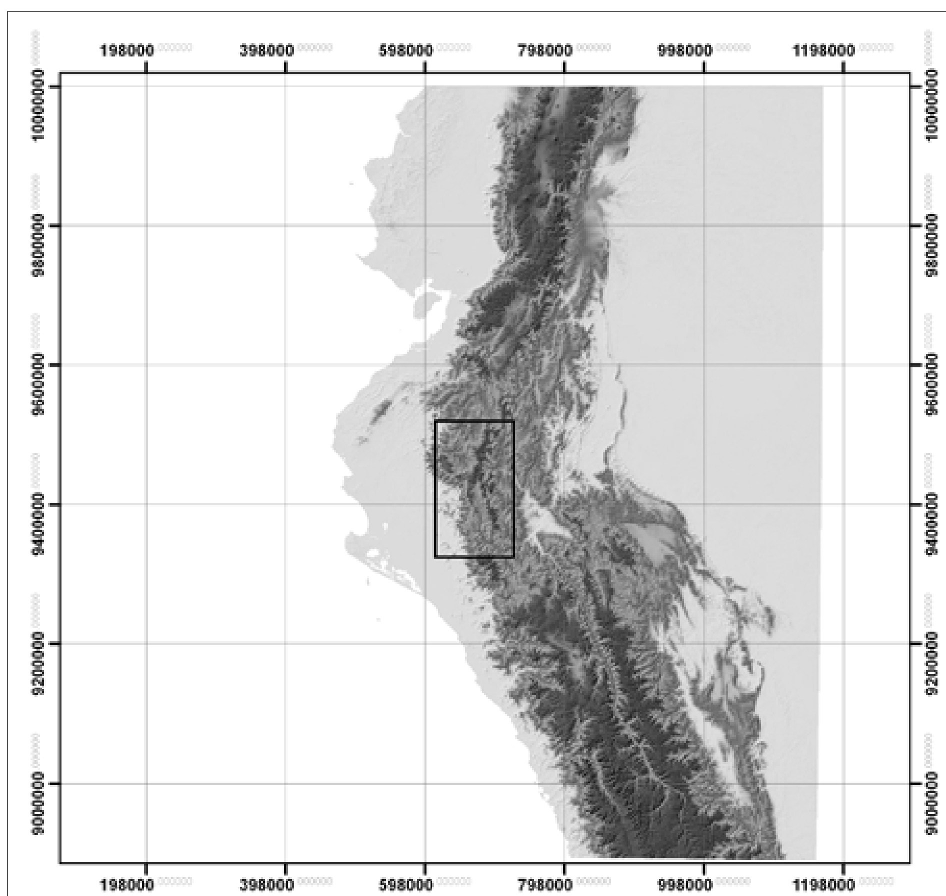
Este trabajo intenta entender la captura inca, real o simbólica, de los paisajes sagrados de las sociedades locales de la sierra de Piura, donde los incas instalaron cuatro centros provinciales y una compleja red vial. En uno de estos centros se desarrolla, desde 2012, el Proyecto Integral Aypate del Ministerio de Cultura (ver Mapa 1), y es este caso en el que mejor hemos documentado la captura de un antiguo centro, que además ha sido comparado con lo que sucede en los otros tres centros provinciales (Caxas, Huancabamba, Mitupampa) y otras porciones aisladas de paisaje sagrado (v.g. Yanawanka).



Mapa 1. Localización del proyecto Integral Aypate, Ayavaca, Piura. Fuente: Proyecto Integral Aypate, Proyecto Qhapaq Ñan, Ministerio de Cultura.

La sierra piurana constituye un área de articulación y transición cultural entre los Andes Centrales, la Amazonía y los Andes Septentrionales (ver Mapa 2), formando parte del extremo noroeste del Perú el cual es un área de co-tradición, donde las sociedades que habitaron sus porciones de sierra, ceja de selva y costa han compartido procesos históricos durante largo tiempo. Los contactos interregionales se facilitan porque la zona donde la cordillera de los Andes es más baja ocurre en el extremo noroeste del Perú, especialmente en el abra de Porculla, donde existen numerosos corredores que permiten el tránsito de oeste a este.

La sierra de Piura se encuentra situada entre los 1500 y 3900 m.s.n.m. Está conformada geográficamente por las partes altas de las cuencas de los ríos Chira, Piura, Huancabamba y Chinchipe. Políticamente la región investigada incluye las provincias de Ayavaca y Huancabamba, en la región Piura, próxima a la actual frontera entre Perú y Ecuador. Durante los siglos XV y XVI fue administrada por los incas, pero previamente fue habitada por una sociedad local que los historiadores han denominado Guayacundos (Espinoza, 2004, 2006; Hocquenghem, 1989, 1998).



Mapa 2. La sierra de Piura, un área de articulación y transición natural y cultural, indicada en el rectángulo rojo. Fuente: Astuhuamán 2008a.

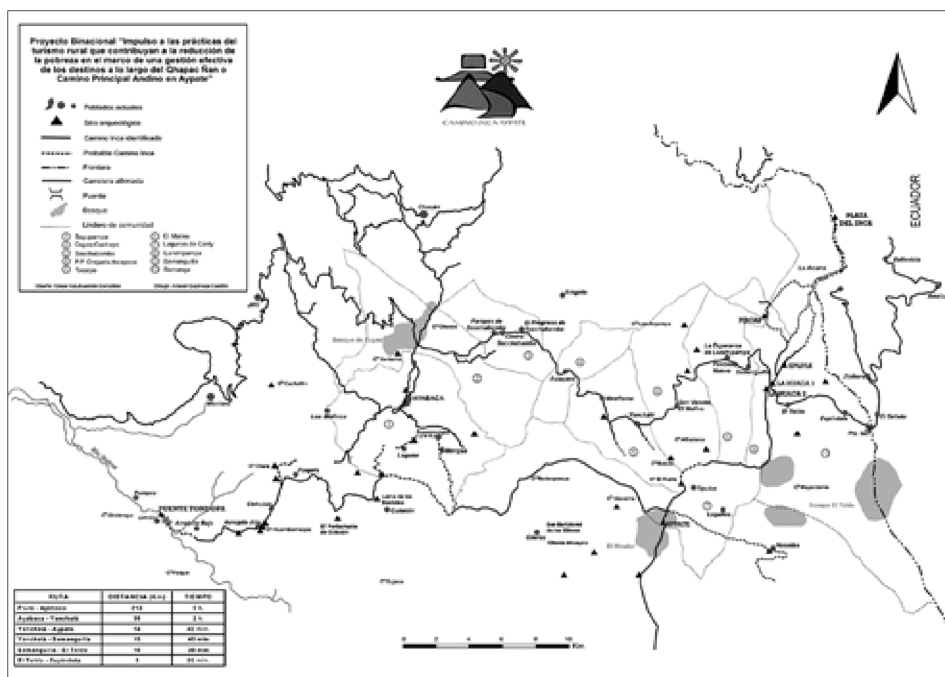
A continuación se describen los antiguos centros de poder desde el Periodo Inicial hasta el Periodo Intermedio Tardío. Se analiza la localización y distribución de los centros de poder instalados por los incas y su relación con los centros establecidos previamente. Gracias al análisis de las informaciones etnohistóricas y etnográficas acerca de las deidades asociadas a paisajes sagrados en la región, será posible reconstruir sus diferentes trayectorias históricas, planteándose finalmente algunas conclusiones.

Los antiguos centros de poder en la sierra de Piura antes de los Guayacundos

Extensos conjuntos megalíticos de largas wankas asociados a patios localizadas en lugares prominentes (v.g. cerro El Checo de Chocán, cerro Collona en Sicchez), y altares de menor tamaño (v.g. cerro Cuchallin y Lanchipampa) han sido registrados por Polia (1995) en la provincia de Ayavaca. La recurrente ausencia de cerámica sugiere que dichos sitios anteceden al Periodo Inicial; la alta visibilidad desde las cimas donde se encuentran; y especialmente, la gran cantidad de mano de obra utilizada para construir y organizar dichos conjuntos monumentales indican que por primera vez en el área de estudio surgieron poblaciones organizadas en forma segmentaria en torno a lugares específicos de culto (Cfr. Renfrew y Bahn, 2012: 193-198). Así, estos conjuntos habrían sido los primeros centros de poder que antecedieron a la construcción de arquitectura monumental en la zona.

Alrededor del 1800-800 a.C., posiblemente como consecuencia de dramáticos cambios climáticos, migraciones e intercambio de productos, se establecieron fuertes interacciones entre grupos establecidos en diferentes zonas ecológicas y se desarrollaron tradiciones arquitectónicas monumentales en Cajamarca y Piura que compartieron elementos en común (Richardson, 1994; Guffroy, 2008: 893-895). Se han registrado sitios con arquitectura monumental entre el puente Tondopa y Aypate, en la provincia de Ayavaca (ver Mapa 3), que se vinculan a la segunda oleada de civilizaciones que surgieron en los Andes Centrales durante el Periodo Inicial. Algunos de estos sitios monumentales fueron: cerro Huambachaque, cerro Chala, cerro Portachuelo de Culucán, Loma de los Barriales, cerro Vizcacha, cerro Aypate y cerro Balcón (Astuhuamán, 2008; Herrera y Astuhuamán, 2014).

Cerro Huambachaque se ubica cerca al caserío de Arreipite Alto, provincia y distrito de Ayavaca, sobre la cima del cerro del mismo nombre, y tiene una particular forma en zigzag. Se identificaron cuatro sectores, cada uno de estos tiene por lo menos tres plataformas sucesivas y existe un espacio llano que los separa y conecta a su vez. El sitio tiene una extensión total de más de 1 km., con una orientación variable según cada sector.



Mapa 3. Sitios registrados entre el puente Tondopa y Aypate, provincia de Ayavaca, Piura. Fuente: Proyecto binacional impulso a las prácticas del turismo rural que contribuyan a la reducción de la pobreza en el marco de una gestión efectiva de los destinos a lo largo del Camino Principal Andino o Qhapac Ñan en Aypate, Universidad de Piura.

Cerro Chala está emplazado cerca al caserío de Chorrillos y al poblado de Pingola, provincia y distrito de Ayavaca, sobre la cima y cerca al abra del cerro. Consiste de tres sectores construidos sobre tres promontorios consecutivos, los cuales comparten el mismo patrón arquitectónico (Polia, 1995: 240-241). En el sector más bajo se registró una estructura alargada e irregular, al igual que alineamientos de rocas en dirección este-oeste y norte-sur, y una gran plaza con eje central orientada de noroeste a sureste. Unas escalinatas de rocas fueron construidas para acceder al siguiente sector, allí se registró otra plaza flanqueada por rocas alineadas. En la cima del cerro Chala se registró un muro bajo que la rodeaba y en la parte más elevada se levantó una estructura tronco-piramidal. Se recolectó material cerámico del estilo inca (Astuhuamán, 2008; Herrera y Astuhuamán, 2014). Un camino prehispánico recorre la parte baja del sitio dirigiéndose al abra.

Cerro Portachuelo de Culucán está localizado cerca al caserío de Portachuelo de Culucán, provincia y distrito de Ayavaca, sobre la cima del cerro y cerca al abra, que es recorrida por el camino inca entre el Puente Tondopa y Aypate, sobre la parte llana situada al pie de la cima. Aquí, en una extensión de 150 m. de longitud por 80 m. de ancho, se ha registrado arquitectura monumental,

la cual está constituida por dos plataformas escalonadas (una más larga que la otra) que rodean una estructura hundida de planta ovalada (Polia, 1995: 241-246; Astuhuamán, 2008; Herrera y Astuhuamán, 2014). Asimismo, se registraron dos plataformas, la más baja tiene un ancho de 4 m. y la más alta mide 21.60 m. de longitud por 12.80 m. de ancho. El eje de la plataforma más larga está orientado a la cima del cerro Aypate, situado hacia el este. Un extenso doble muro perimetral de baja altura rodea el sitio, tiene un aproximado de 200 m. de longitud por 80 m. de ancho, y una separación de 1 m. entre muro y muro. Desde este sitio se tiene una visión dominante de la zona, tanto hacia el cerro Chala como al cerro Aypate.

Un kilómetro hacia el suroeste de cerro Portachuelo de Culucán se registró un asentamiento que tiene una extensión aproximada de 250 m. y una orientación de norte a sur, está conformado por estructuras de planta rectangular y cuadrangular, con una longitud de 5 a 7 m. aproximadamente. En la parte central de este asentamiento se registraron dos acumulaciones de rocas, una mayor y otra menor, separadas por un patio. En una loma, situada hacia el sur-sureste de cerro Portachuelo de Culucán y próximos al abra, se registraron numerosos recintos de planta ovalada.

Loma de los Barriales está situada cerca al caserío de Sauce Alto y Bajo, provincia y distrito de Ayavaca, se encuentra en una saliente del cerro La Cruz próximo al camino inca, está formada por dos plataformas escalonadas (una más larga y alta que la otra) situadas alrededor de un patio y orientadas de noroeste a sureste. Ambas fueron construidas sobre una pendiente que fue modificada mediante el uso de terrazas constructivas. A 260 m. se ubica un asentamiento conformado por recintos de planta rectangular y cuadrangular de aproximadamente 3 a 5 m. de longitud, con una orientación de norte a sur.

Loma de los Barriales comparte las características arquitectónicas con cerro Portachuelo de Culucán y cerro Chala, pero su monumentalidad es menor. Estos sitios están cercanos a un antiguo camino que posteriormente fue transformado en el camino inca. Sugerimos que estos sitios, con similar arquitectura monumental, fueron el foco de cultos locales tempranos. En dos de los tres casos analizados se asocian a un asentamiento.

En el tramo comprendido a lo largo del camino inca entre loma de los Barriales y cerro Vizcacha no se registraron sitios monumentales tempranos asociados a cerros. En el sitio de cerro Vizcacha (ver Figura 1), localizado sobre la cima que es considerada el lindero entre varias comunidades, se registró un conjunto de cuatro plataformas escalonadas vinculadas por rampas. Debajo del nivel de la cima se registraron dos plataformas, una más grande que la otra, alrededor de un patio central. El eje de las plataformas escalonadas y rampas asociadas es Norte 15º Oeste. Hacia el este del sitio, un conjunto de escalinatas permite el acceso desde la parte llana inferior hacia la plataforma escalonada más grande. Un

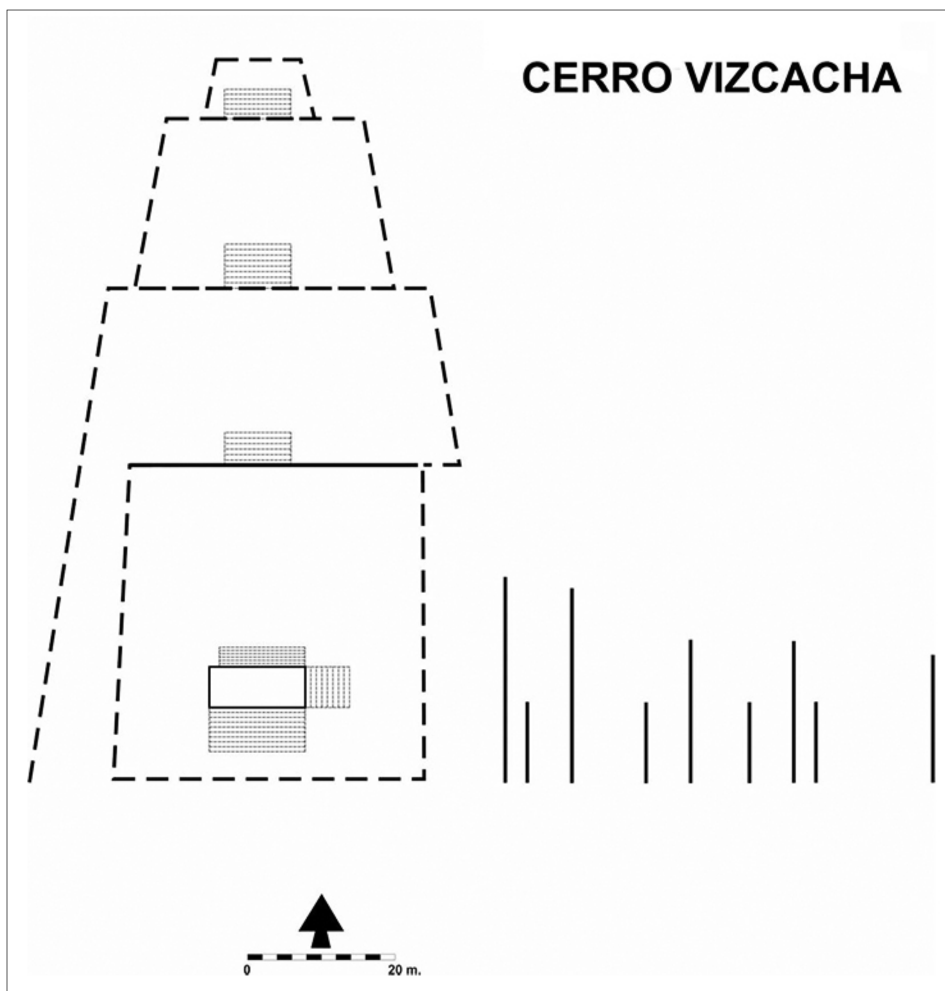


Figura 1. Croquis del cerro Vizcacha, observar las plataformas. Fuente: Proyecto Integral Aypate, Proyecto Qhapaq Ñan, Ministerio de Cultura.

antiguo camino vinculó dicha llanura con el oeste de la cima del cerro Aypate, actualmente dicho camino constituye el límite de dos comunidades campesinas: Olleros y Cujaca.

Ascendiendo por la cresta de la cordillera, que se inicia en el sitio de cerro Vizcacha, pero localizada en la parte más alta de la misma, se encuentra el cerro Aypate (Figura 2), cuya cima ha sido modificada artificialmente de forma escalonada (Foto 1). Durante el reconocimiento de superficie se registraron los restos de una plataforma. Desde la cima de Aypate se tiene una completa vista panorámica de la zona.

Hacia el norte de Aypate, próximo al camino inca, se encuentra el sitio de cerro Balcón (Figura 3), el cual está conformado por cuatro plataformas escalonadas de planta trapezoidal y vinculadas por rampas construidas en la parte elevada

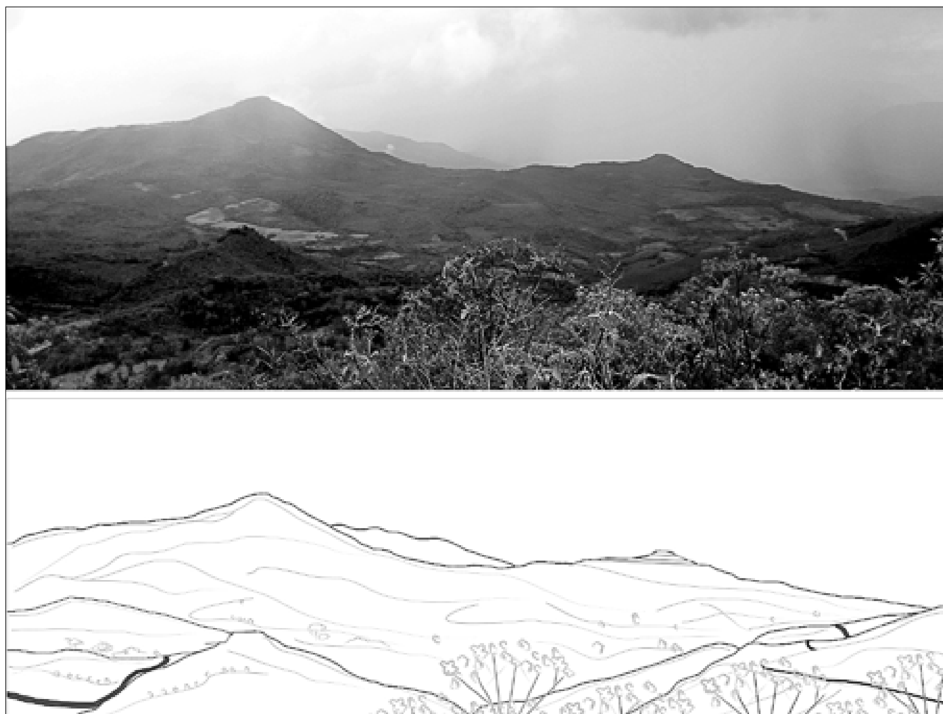


Figura 2. El cerro Aypate (izquierda, superior) y el cerro Vizcacha (derecha, inferior), situados en la misma cordillera. Fuente: Proyecto Integral Aypate, Proyecto Qhapaq Ñan, Ministerio de Cultura.



Foto 1. Cima aterrazada del cerro Aypate. Foto: César Astuhuamán 2013.

del cerro. El sector más elevado es una larga y delgada plataforma que corona la cima. El eje de las plataformas escalonadas y las rampas es Norte 22º Oeste. A lo largo de la misma cordillera, pero situado en una parte más baja y a un costado de la carretera que conduce a Aypate, se encuentra el cerro El Fraile, cuya cima artificialmente modificada constituye un pequeño sitio temprano.

Estos sitios tempranos con similares características arquitectónicas (v.g. cimas aterrazadas y arquitectura monumental) son la expresión de la emergencia de la civilización en la sierra de Piura y de una temprana interacción entre las sociedades

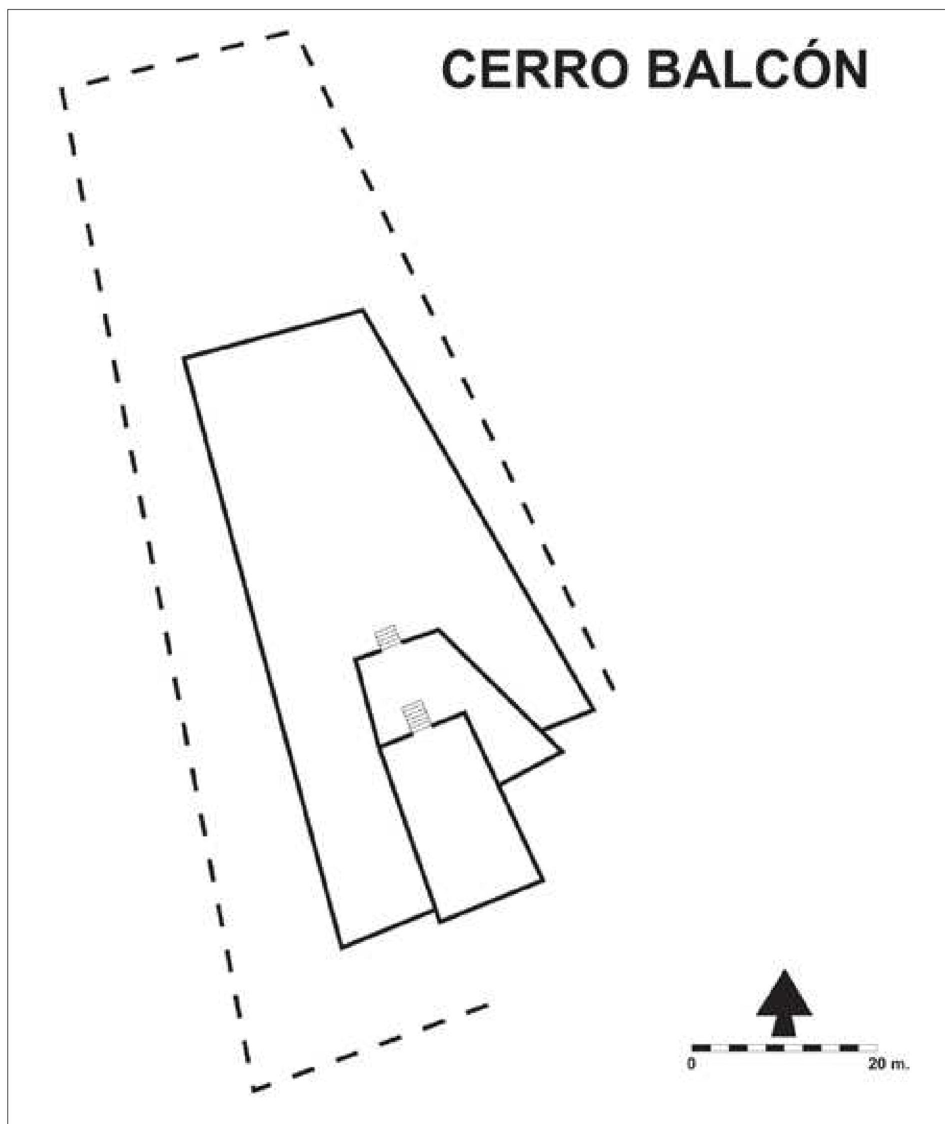


Figura 3. Croquis de cerro Balcón, observar las plataformas. Fuente: Proyecto Integral Aypate, Proyecto Qhapaq Ñan, Ministerio de Cultura.

de los Andes Centrales y Septentrionales durante el Periodo Inicial (1800-800 a.C.). Estos sitios se encuentran cercanos a un camino temprano que, posteriormente sería transformado en el camino inca (ver Figura 4 y Tabla 1). Constituye la principal ruta de ascenso de oeste a este hacia Aypate. Se ha registrado cerámica tardía en al menos dos sitios (Cerro Chala y La Huaca), y posteriores excavaciones en estos podrían contrastar la hipótesis que dichos sitios habrían sido considerados como lugares sagrados por las poblaciones locales tardías que habitaron la zona y los incas que conquistaron la región.

Nombre del sitio	Nro. del sitio	Nombre del sitio	Nro. del sitio	Nombre del sitio	Nro. del sitio
Puente Tondopa	1	Cerro San Isidro	30	Encuentro	59
Encuentro	2	Encuentro	31	**Mitupampa**	60
Loma del Huacho	3	La Playa	32	Encuentro	61
Cerro Chichacomo	4	San Pedro	33	Lanche	62
Encuentro	5	Tambo Florecer	34	Encuentro	63
Cerro Lingan	6	Chinchachara	35	Encuentro	64
Encuentro	7	Las Pircas	36	Lagunas	65
Cerro Chala	8	Encuentro	37	Encuentro	66
La Huaca	9	Laguna de Mijal	38	El Gentil	67
Cerro Culuguero	10	Encuentro	39	Encuentro	68
Encuentro	11	Cerro Casitas/Coyaica	40	Tacarpo	69
Yantuma	12	Cerro Choco	41	Encuentro	70
Socchabamba	13	**Caxas**	42	Mandor	71
Encuentro	14	Ramada del Inca	43	Encuentro	72
Aypate	15	Encuentro	44	Encuentro	73
Cerro Balcón	16	Huancacarpa	45	Encuentro	74
Cerro San Miguel	17	Encuentro	46	Cerro Paratón	75
Encuentro	18	Encuentro	47	Ovejeria	76
Encuentro	19	Encuentro	48	Encuentro	77
Yanta	20	Encuentro	49	Cerro Lavatorio	78
Encuentro	21	Laguna Rey Inca	50	Cerro Santa Rosa	79
Encuentro	22	Encuentro	51	Encuentro	80
El Tambo	23	Encuentro	52	Encuentro	81
Gentiles de Portachuelo	24	Encuentro	53	Piscán	82
Encuentro	25	Tambo de Jicate 2	54	Encuentro	83
Paredones de Gentiles	26	Tambo de Jicate 2	55	Encuentro	84
Encuentro	27	Encuentro	56	Encuentro	85
Encuentro	28	**Huancabamba**	57	Encuentro	86
San Isidro	29	Cerro Pariacaca	58		

Tabla 1. Lista de números y nombres de los sitios y encuentros ilustrados en la Figura 4. Los centros provinciales incas del área de estudio son resaltados en negrita.

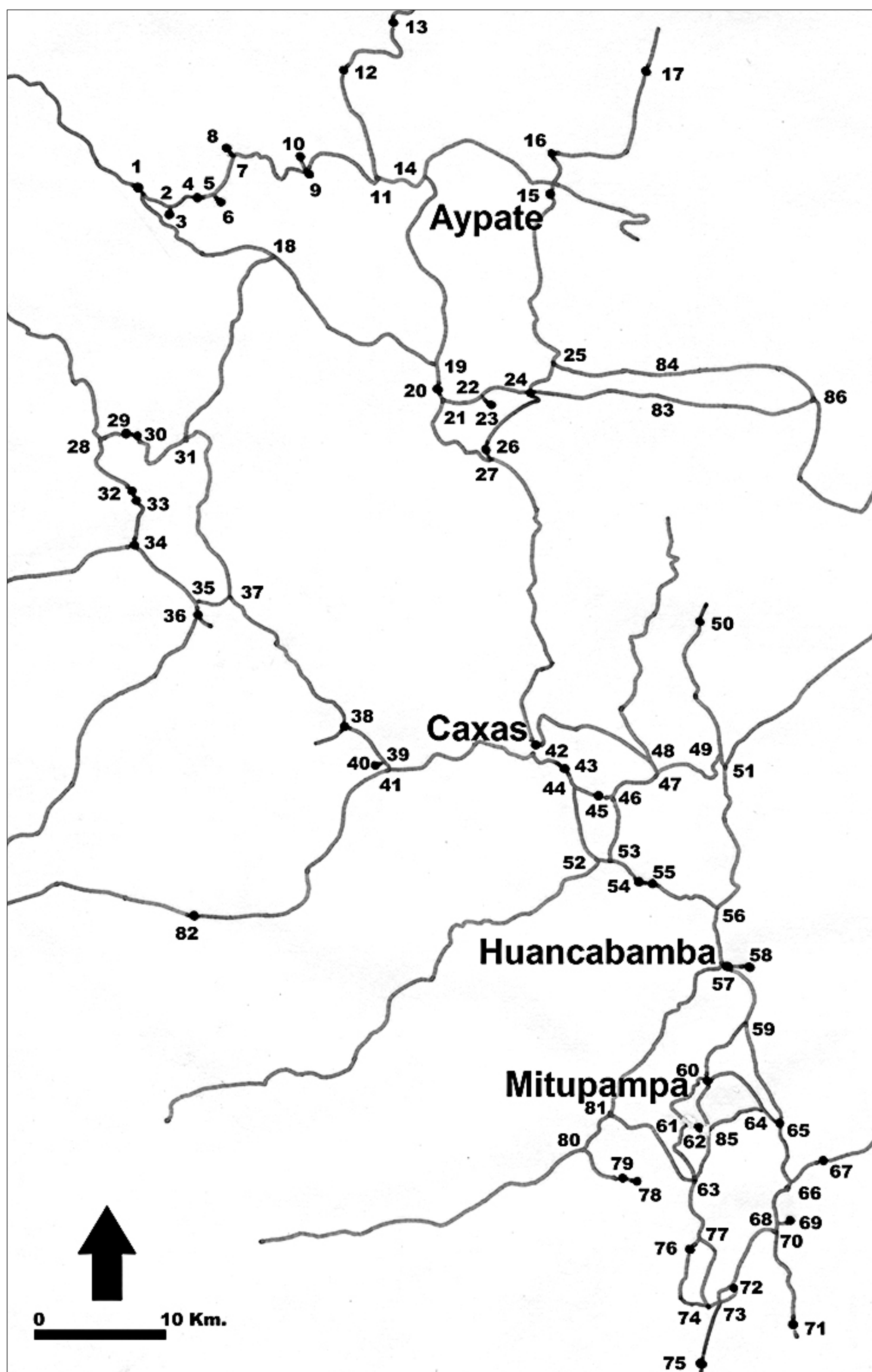


Figura 4. Rutas de los caminos incas en la Sierra de Piura y los sitios asociados. La lista de números y nombres es presentada en la Tabla 1. Fuente: Astuhuamán 2008a.

Las relaciones entre el extremo noroeste del Perú y las tradiciones sureñas se mantuvieron durante el Horizonte Temprano (800-200 a.C.), construyéndose templos al aire libre pero sin quedar clara la continuidad de los cultos alrededor de la arquitectura monumental. Así por ejemplo, en la sierra de Piura, y al otro lado de la frontera peruano-ecuatoriana, se han registrado representaciones iconográficas semejantes al estilo Chavín (v.g. petroglifos de Samanga) pero también vinculadas a tradiciones amazónicas. La influencia amazónica se incrementó gradualmente durante el Periodo Intermedio Temprano (200 a.C. - 600 d.C.) debido a las migraciones desde el este de poblaciones amazónicas, por ello Hocquenghem propuso la influencia Jívara en el desarrollo de la población pre-inca de la sierra de Piura y Loja durante este periodo (Hocquenghem, 1989: 162, Cuadro 3). Esta presencia foránea habría originado conflictos con las poblaciones locales y el afianzamiento de los señores locales y su acceso a redes de intercambio de productos suntuosos, ello se expresa en la construcción de montículos ceremoniales y funerarios, donde se enterraron ofrendas de metales y otros bienes exóticos (Guffroy, 2008: 898-899). Por ejemplo, la arquitectura funeraria del Periodo Intermedio Temprano en la sierra de Piura está constituida por las cimas de los cerros aterrazadas concéntricamente adoptando formas cónicas (v.g. San Bartolomé de los Olleros y Olleros Ahuayco cerca de Aypate, y cerro Choco próximo a Caxas, ver Figura 4 y Tabla 1) similares a los *ring sites* registrados en la sierra Central (Polia, 1995; Parsons *et al.*, 2000).

El análisis arquitectónico de algunos sitios arqueológicos, tales como Pueblo Viejo y Fortaleza ubicados próximos a Caxas y a lo largo de un camino prehispánico, ha mostrado que se caracterizan por tener patrón ortogonal y presentar divisiones en dos o tres partes, las cuales distinguen a los asentamientos del Horizonte Medio (600-1000 d.C.). Destaca que Pueblo Viejo y Fortaleza presenten un patrón diferente a la tradición local lo cual podría indicar que se trata de sitios intrusivos construidos por sociedades foráneas vinculadas a las tradiciones de Cajamarca o al Imperio Wari (Astuhuamán, 1998, 2008a). Estas vinculaciones con los Andes Centrales también se expresan en el material cerámico de estilos propios del Horizonte Medio y en las jarras con representaciones antropomorfas en los cuellos (Guffroy, 2008: 899).

En forma paralela a las relaciones de las sociedades del Extremo Noroeste con las tradiciones sureñas del Horizonte Medio, durante el siglo VII o VIII d.C. se produce la incursión de poblaciones amazónicas desde el este de la cordillera de los Andes (Guffroy, 1987; 2004; 2006: 352). Resulta probable que los contactos con las tradiciones sureñas del Horizonte Medio y las incursiones amazónicas desde el este hayan propiciado el proceso de etnogénesis de los grupos locales, por oposición, consolidándose así sus identidades étnicas.

Una aproximación arqueológica a la cultura material de los Guayacundos

Durante las últimas cuatro décadas, se han realizado diversas investigaciones etnohistóricas y arqueológicas acerca del período Intermedio Tardío (ca. 1000 - 1400 d.C.) en la sierra de Piura (Polia, 1973, 1995; Hocquenghem, 1989,1998; Astuhuamán, 1998, 2008; Espinoza, 2004, 2006). El registro y análisis de la cultura material producido por las sociedades locales nos permite tener otra mirada acerca de dichas sociedades.

En esta sección, analizamos la información proveniente del trabajo de campo para definir la cultura material de los Guayacundos, especialmente la arquitectura, para comprender algunas características de su organización socio-política y religiosa. Así, podremos entender también la ocupación de la sierra de Piura antes de la conquista inca.

Los sitios registrados comparten su localización en la cima de los cerros, son conformados principalmente por recintos de planta rectangular o circular los cuales han sido construidos con rocas sin tallar y estos recintos se encuentran dispuestos en forma alargada siguiendo el contorno del relieve. Comparativamente, los asentamientos presentan diferentes tamaños y al interior de éstos se observan diferencias derivadas principalmente de su ubicación altitudinal y aglutinamiento. A continuación describiré algunos de ellos de carácter residencial y ceremonial-administrativo.

Cerro Casitas fue registrado el 2005, se localiza en el distrito de Yamango (provincia de Morropón) en la divisoria de aguas de los ríos Quiroz y Piura (ver Figura 4 y Tabla 1), a lo largo de una cadena montañosa (Figueroa, 1988). El camino inca recorre al pie del cerro Casitas hacia el poblado actual de Confesionarios. Es el sitio pre-inca más extenso registrado en la zona sur de la cuenca del río Quiroz. Una característica saltante de los cerros situados alrededor del cerro Casitas es la presencia de dos picos en sus cimas, una más alta que la otra, esta característica es compartida por los cerros Choco, Huar Huar, Chuquisana, Santa Cruz y Chairillo. Sugiero que el sitio en cerro Casitas fue construido allí por estar rodeado de cerros con rasgos duales, en medio de un paisaje sagrado.

Cerro Casitas está conformado por aproximadamente 100 pequeños recintos de planta rectangular (c. 17 x 8 m., de largo y ancho cada uno) distribuidos en la cima y alrededores del cerro. Los recintos están distribuidos a lo largo de 800 m. con varios sectores distribuidos lateralmente sobre terrazas. En la cima se encuentra el sector principal y los demás se distribuyen debajo de éste, siguiendo el relieve topográfico. El patrón arquitectónico es el siguiente: un muro perimetral de rocas de planta rectangular con una división central y un patio situado en la parte delantera. Muchos recintos con esta forma están distribuidos en una hilera. A partir de la recolección de fragmentos de cerámica Chimú, es posible plantear la ubicación cronológica de cerro Casitas durante el Periodo Intermedio Tardío.

Cerro Balcón se localiza al norte del cerro Aypate, mientras la parte elevada presenta una ocupación monumental del Periodo Inicial, en las faldas de la parte media se registró una extensa ocupación del Periodo Intermedio Tardío, este fue el sitio más grande registrado en la zona norte de la cuenca del río Quiroz (ver Figura 4 y Tabla 1). Cerro Balcón comparte los mismos rasgos arquitectónicos que cerro Casitas (v.g. recintos de planta rectangular o cuadrangular) pero este se construyó alrededor de sitios del Periodo Intermedio Temprano en forma cónica mientras que cerro Balcón se construyó al pie de un sitio monumental del Periodo Inicial.

Respecto al tamaño de la población local antes de la conquista inca y durante el gobierno inca, la información etnohistórica se refiere principalmente al Horizonte Tardío y a la provincia inca de Caxas, situada en la zona Sur de la cuenca del río Quiroz. La Visita realizada por Diego de Pineda en 1557 a la provincia de Caxas (Espinoza, 2006), antes de las reformas toledanas, proporciona valiosa información acerca de los niveles de jerarquía regional de los asentamientos, así como de su ubicación, y las características de la organización social de la población local. Así, a partir del orden del testimonio de los curacas registrado en la Visita de 1557, es probable que orden de jerarquía de los asentamientos locales y sus curacas señalados entre paréntesis sea el siguiente: Coyayca (Caraatoto), Chinchachara (Paquirachi), Chali (Caruacóndor), Paliamas (Chuquirundo), Ayues (Guancaxulca) (Diego de Pineda 1557 citado en: Espinoza, 2006: 210-218). Es importante señalar que si bien el número de familias por asentamiento, registrado en la Visita de 1557, no refleja necesariamente el número exacto de familias durante el Periodo Intermedio Tardío y el Horizonte Tardío, esta información es útil para entender la jerarquía de los curacas y sus asentamientos. En este sentido, el principal criterio acerca de la importancia de un curaca era la cantidad de personas bajo su control, siendo entonces la jerarquía de asentamientos locales: Coyayca, Chinchachara, Ayues, Paliamas y Chali.

Existían ocho asentamientos locales en la provincia de Caxas, y los dos más importantes eran Coyayca y Chinchachara, el primero de estos se localizaba en cerro Casitas (distrito de Yamango, provincia de Morropón) y el segundo está cubierto por el poblado actual de Las Pircas (distrito de Frías, provincia de Ayavaca), (ver Figura 4 y tabla 1). Sugerimos, que en dicha provincia, la jerarquía local estaba conformada por cuatro curacas principales, cada cual tenía un curaca subordinado, uno de los curacas principales era el del asentamiento de Coyaica: Caratoto / Chuquichinchay (Astuhuamán, 2008a). Sin embargo, no es claro si esta organización sociopolítica fue creada por los incas, tal como ocurrió en otras provincias, o si expresa la transformación de una ancestral organización dual que se remonta al Periodo Inicial; y tampoco se conoce las implicancias de la influencia amazónica en la organización local pre-inca. Un estudio acerca de los patrones de asentamientos locales tardíos podría aclarar esta situación.

La cuenca del río Quiroz es dividida en dos zonas, norte y sur, separadas por los ríos Aranza y Tomayacu. Para la provincia inca de Ayahuaca, situada en la zona norte de dicha cuenca, no disponemos de la valiosa información etnohistórica con la sí que contamos para la zona Sur donde se ubicaba la provincia inca de Caxas. Sin embargo, la localización del centro inca de Aypate cerca al cerro Balcón indicaría que en dicho lugar se encontraba el principal centro Guayacundo durante el Periodo Intermedio Tardío, aunque la jerarquía de asentamientos locales debajo del cerro Balcón no es clara. Un indicador que el tamaño de la población que se congregaba, en tiempos de festividades religiosas, en Aypate era mayor que en Caxas es el tamaño de sus plazas inca: la extensión de plaza trapezoidal de Aypate (sus lados miden 130 m, 85 m, 165 m y 230 m) es casi el doble que la de Caxas (120 m, 90 m, 70 m y 70 m).

A partir del reconocimiento de superficie en la sierra de Piura, y la excavación en Yantuma, fue posible registrar asentamientos de diferentes tamaños, no todos ellos compartieron las mismas características arquitectónicas pero estaban asociados a un conjunto similar de material cerámico. Los principales sitios tardíos en la cuenca del río Quiroz fueron cerro Casitas y cerro Balcón (Cfr. Polia, 1972: 40; 1973: 61-62; 1995: 107; Astuhuamán, 2008).

Al registrarse simultáneamente recintos de planta circular y rectangular en sectores tanto de sitios tardíos (v.g. Yantuma, Caxas) como de sitios tempranos (v.g. Cerro Portachuelo de Culucán), sugerimos que los recintos de planta circular estarían relacionados a poblaciones amazónicas (Cfr. Astuhuamán, 1998, 2008). Probablemente el uso de estructuras de planta rectangular para actividades domésticas es más temprano, pues se encuentra asociado a sitios del periodo Inicial (v.g. cerro Portachuelo de Culucán, loma de Barriales y cerro Balcón) y su uso pudo afianzarse por la influencia del patrón ortogonal que fue introducido en la Sierra de Piura durante el Horizonte Medio (v.g. Fortaleza y Pueblo Viejo) o por la presencia de estados expansivos (v.g. chimú o inca).

De todos los asentamientos mencionados y descritos anteriormente correspondientes a tiempos pre-inca, nos interesa entender cómo los incas, después de 1400 d.C. cuando la sierra de Piura empezó a ser anexada al Tawantinsuyu, se relacionaron con algunos de estos asentamientos, y no con otros, y cuál fue la razón de esto.

La localización y distribución de los centros de poder instalados por los incas en la sierra de Piura

De acuerdo a las informaciones etnohistóricas (Xerez, 1968 [1534], Cieza 1977 [1550]), Huancabamba era la principal provincia en la región. Desafortunadamente este asentamiento inca está actualmente cubierto por la ciudad de Huancabamba, restos de edificios y andenes han sido registrados (Humboldt, 1991 [1802]; Tello, 1916; Hocquenghem, 1989) y rocas labradas son visibles aún en varias calles de la

ciudad. A pesar que existen abundantes restos materiales para otros centros incas (Caxas, Aypate y Mitupampa) hay escasa información etnohistórica para dos de ellos (Aypate y Mitupampa).

Los incas habrían organizado la sierra de Piura en "provincias" con el objetivo de administrar el principal recurso de la región: la población local. Y a partir de ello tener acceso a minerales (v.g. oro), cultivos, pastos y camélidos. De la información arqueológica de los cuatro centros inca localizados en la región (Aypate, Caxas, Huancabamba y Mitupampa), caracterizados por presentar similares edificaciones estatales, es posible plantear que dichos centros representan el mismo número de provincias: Ayahuaca, Caxas, Huancabamba y Sondor.

La localización de los centros provinciales

El emplazamiento de los centros incas y la red de caminos que los vinculó sugieren desde una perspectiva económica que los incas simultáneamente administraron los recursos de cuencas adyacentes, (ver Figura 4 y Tabla 1). Aypate estuvo localizado próximo a una divisoria de aguas entre las cuencas de los ríos Macará y Quiroz. Caxas estuvo situado próximo a la divisoria de aguas de los ríos Quiroz y Piura; sin embargo, Huancabamba se localizaba en la parte media del valle del Huancabamba, y también Mitupampa en la ruta hacia Huarmaca. En el caso de la cuenca del Huancabamba los principales sitios (Huancabamba y Mitupampa) no estaban situados próximos a las divisorias de aguas. En las provincias incas de Ayahuaca y Caxas, los principales centros incas están localizados en los límites de las actuales comunidades y provincias. Aypate es el lindero entre tres comunidades campesinas y el río Rey Inca en Caxas es el borde entre dos diferentes comunidades.

La corta distancia entre Huancabamba y Mitupampa, en contraste a otras provincias, necesita ser explicada. Estos centros están localizados a lo largo del camino inca hacia Huarmaca, y Huancabamba era mucho más extenso que Mitupampa. Es interesante discutir por qué los incas colocaron dos centros muy próximos entre sí, contrario a toda lógica económica de duplicar actividades. Aun en el caso que un centro (Mitupampa) sea de mayor antigüedad que el otro (Huancabamba) y que uno haya desplazado al otro, el patrón de localización es el mismo.

Un rasgo común de los principales centros inca en el área de estudio es su localización cercana a un paisaje sagrado. La ocupación inca en Aypate está construida alrededor de la cima del cerro del mismo nombre, (ver Figura 5), y se ha registrado que la cumbre fue artificialmente aplanada y que edificaciones con terrazas rodean la cima (Polia, 1995; Astuhuamán, 1998, 2008a). La cima aterrazada de Aypate se relaciona con la cima aterrazada del cerro Vizcacha mediante un antiguo camino que dataría del Periodo Inicial.

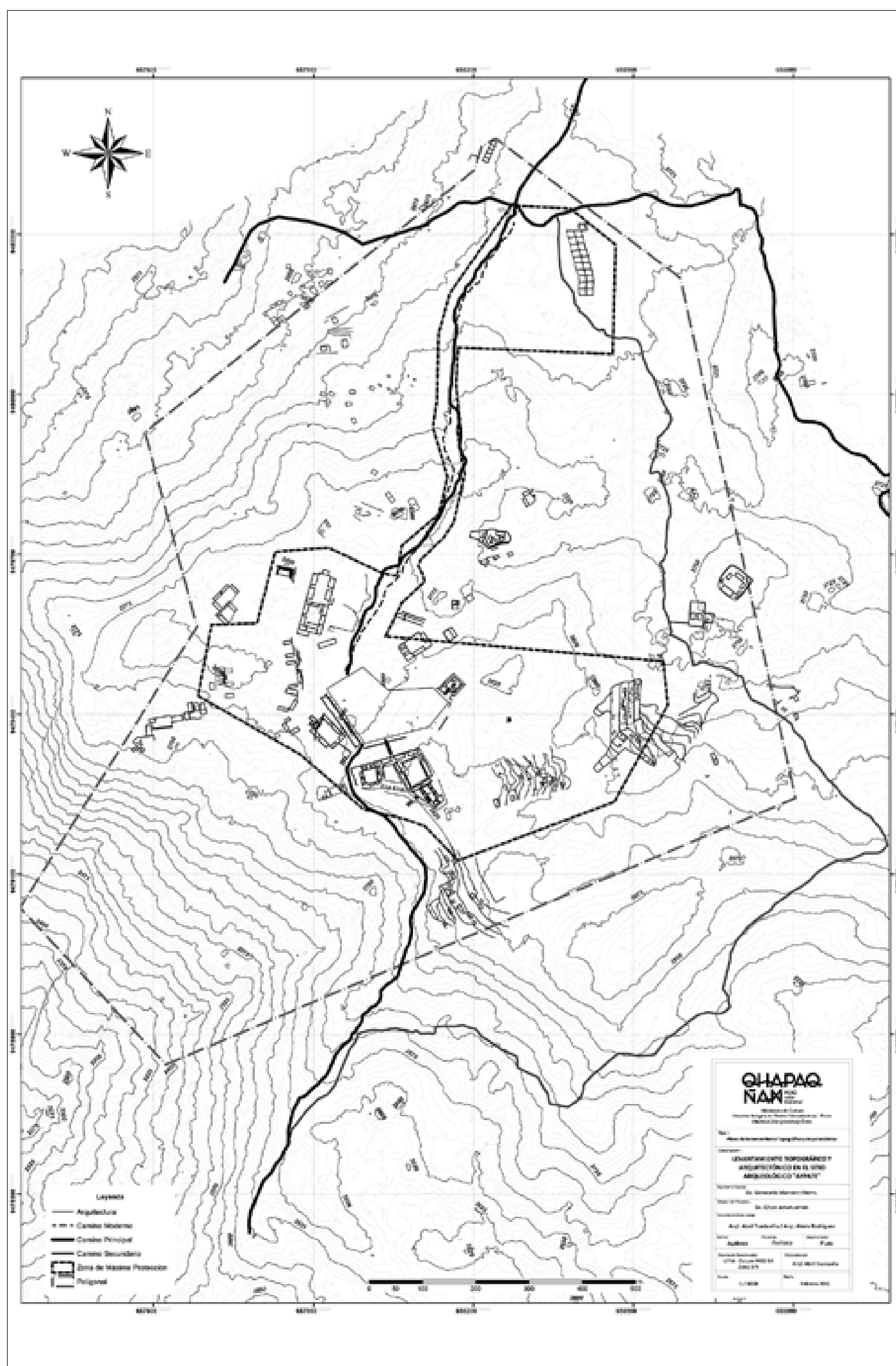


Figura 5. Plano de Aypate. Fuente: Proyecto Integral Aypate, Proyecto Qhapaq Ñan, Ministerio de Cultura.

Asimismo, el *ushnu* de Aypate está articulado con la cima del cerro Balcón situado hacia el norte, una de las dos diagonales de su plataforma superior está orientada a dicha cima (ver Foto 2). Las excavaciones en el ushnu realizadas en 2013 mostraron una ocupación previa, con un cambio de orientación en la plataforma superior más temprana. Además, grandes porciones del camino inca en Aypate, tanto el camino temprano (Ñaupa Ñan) como el camino tardío (Qhapaq Ñan) están orientadas a la misma cima (ver Foto 3), lo cual indica que fue un referente importante al construir las edificaciones incas emblemáticas y trazar el camino inca.

Caxas está localizado en un valle rodeado por dos hileras de cerros destacando el cerro Rosca que presenta terrazas que forman anillos concéntricos, este es un ring site correspondiente al Periodo Intermedio Temprano. Sin embargo, es un afloramiento rocoso denominado El Baño del Inca, que es atravesado por el río Rey Inca, caracterizado por múltiples oquedades pulidas y al pie del cual se halla una poza, que continua atrayendo a los maestros curanderos para realizar prácticas de sanación mediante la limpieza ritual de sus pacientes. El Baño del Inca se sitúa próximo al puente sobre el río y a un conjunto de depósitos, y es el nombre por el que se conoce actualmente a Caxas, demostrando la importancia simbólica de dicho afloramiento y del río que lo recorre, el cual aguas arriba recibía las ofrendas líquidas vertidas en el ushnu inca que desaguaban en él.



Foto 2. La diagonal de la plataforma superior del ushnu de Aypate está orientada hacia la cima de cerro Balcón, observar alineamiento del jalón y cima. Foto: César Astuhuamán 2013.



Foto 3. Tramo largo del Qhapaq Ñan en Aypate orientado a la cima del cerro Balcón. Foto: César Astuhuamán 2013.

También Huancabamba está situado en un valle, entre dos cerros denominados Pariacaca ('Cerro Colorado' en quechua) y Witilingun ('Cerro lleno de agua' en una antigua lengua local). Además un mito registrado por Ramírez (1966) vincula al Inca con el cerro Pariacaca, dicho mito comparte rasgos del combate entre Pariacaca y Wallallo reportado en la sierra de Lima (Cfr. Taylor, 1987). La recurrencia del mito en lugares tan alejados, podría ser explicada por la instalación de mitimaes Yauyos en Huancabamba durante el Horizonte Tardío, o por la presencia de adoradores de Pariacaca en la zona desde el Horizonte Medio (Espinoza, 2006).

Mitupampa está localizado dando frente a una pequeña cordillera, donde destacan los cerros Negro y Saquir. Destaca la presencia de un largo afloramiento rocoso en desnivel, el cual en su parte baja presenta dos wankas de gran tamaño denominadas el Rey y la Reina (una más grande que la otra), la parte intermedia con gran cantidad de pozos de ofrendas tallados en la roca, en la parte más alta y llana se observan dos felinos tallados en un afloramiento rocoso que tienen las miradas



Foto 4. *Pareja de felinos tallados en roca de Mitupampa mirando hacia cerro Negro. Foto: César Astuhuamán 2005.*

orientadas hacia el cerro Negro (ver Foto 4), el eje de la escalinata del ushnu inca de dos plataformas que se construyó para cubrirlos también está orientada a la cima de dicho cerro (Polia *et al.*, 1993).

Aunque la ubicación cronológica de dichos felinos fue asignada a tiempos pre-inca (Ibid), en realidad estos fueron tallados tempranamente por los incas, pues comparten muchas semejanzas estilísticas con aquellos registrados en Samaipata por Meyers (1999, 2007) y los reportados en la región del Cuzco (Farrington, 1992, 1998). Asimismo, la talla de felinos es ajena a la tradición megalítica local caracterizada por las wankas y las cavidades en la roca. Así, en dos de los tres momentos de ocupación, tanto los felinos como el ushnu de dos plataformas elaborados por los incas en Mitupampa, están relacionados con el cerro Negro. En la segunda etapa constructiva, una plataforma inca cubrió ritualmente los felinos, la cual fue finalmente cubierta por el *ushnu* inca de dos plataformas.

Ambas plataformas presentaban un diferente y casi perpendicular eje de orientación (Polia *et al.*, 1993), lo que indicaría también un cambio en la orientación de los rituales a las deidades a las que estaban consagrados: primero hacia cerro Negro; segundo al cerro Paratón; tercero nuevamente al cerro Negro. Desconocemos el nombre original de la deidad asociada a dicho cerro, pero existiría una relación con Yanawanka, en ambos casos los términos mula (Mula-machay) y burro (cerro El Burro o Yanawanka) están vinculados a los oficiantes de la deidad o *yanas* (Sánchez, 2014). Además, Mitupampa está frente al cerro Negro (Yana) y es el centro inca más próximo a Yanawanka. Lo que sí es claro, es que la presencia

inca en Mitupampa, documentada por la larga secuencia de ocupación del *ushnu* asociado a la pequeña plaza de forma rectangular y la kallanka de 25 m., es la más antigua en la sierra de Piura.

Las edificaciones institucionales en los centros provinciales

En los casos analizados, las edificaciones institucionales (v.g. templo del sol, acllawasi del inca, palacio del inca, acllawasi asociado al templo del sol, kallankas, y almacenes) compartieron similitudes pero también presentaron diferencias en sus rasgos formales y localización. Esto podría ayudar a explicar los diferentes métodos de control ejercidos en las dos provincias durante el gobierno de los incas en la región y la razón por la cual éstos construyeron dos centros y no sólo uno en la cuenca del Quiroz. Por ejemplo, la casa de las acllas en Caxas tiene un mayor número de componentes arquitectónicos -kanchas- que la de Aypate, las fuentes etnohistóricas sugieren que la Caxas podía albergar hasta 500 mujeres (Mena, 1968 [1534]; Xerez, 1968 [1534]: 211), pero no hay información acerca de Aypate.

La recurrente presencia de siete recintos en una unidad del acllawasi del inca que ha sido registrado en los principales centros de la región (Aypate, Caxas y Mitupampa), es un patrón no registrado anteriormente en detalle en otras zonas (Astuhuamán, 2008a). Planteamos dos posibles interpretaciones para estos siete recintos: a) representan al Coricancha del Cuzco, donde el panteón inca era venerado (Cfr. Zuidema, 1968); b) esto podría reflejar el número de templos dedicado a las principales deidades inca que se construyeron en el Cuzco (Ziólkowski, 1999). En ambos casos este número está relacionado al panteón inca en Cuzco. Aunque, basados en aparentemente contradictorias informaciones etnohistóricas, no existe consenso entre los especialistas que han tratado de calcular dicho número (Cfr. Rowe, 1963 [1944]; Zuidema, 1968; Pease, 1973; Rostworowski, 1983; Conrad y Demarest, 1988; Ziólkowski, 1999; Bauer, 2000; D'Altroy, 2002), que además pudo variar a lo largo del tiempo inca. En cambio, si hay consenso en la relación del panteón inca con Wiracocha, el sol y el trueno o rayo. Ziólkowski (1997: 85; 1999) ha sugerido, sin enfatizarlo, que este número consistía de siete deidades principales (Wiracocha, cuatro representaciones del sol y dos del rayo). Es posible que en esta unidad arquitectónica de los acllawasi del Inca en la sierra de Piura se haya desarrollado el culto al panteón inca y que de esta forma la reproducción ideológica del culto imperial en las provincias incas fuese implantada. Paralelamente a ello, los incas colocaron sacerdotes y acllas en los templos de las wakas regionales que apoyaron el orden inca.

Además del culto al panteón imperial inca se desarrolló el culto oficial al sol en sus templos consagrados en las provincias, de los cuales el más impresionante y grande fue el de Huancabamba (cubierto totalmente hoy por la iglesia de Huancabamba), le sigue en dimensiones el de Caxas, Aypate y finalmente el de

Mitupampa. Todos estos tienen en común terrazas escalonadas y un recinto dual en la parte más elevada, tal como ocurre en otros centros incas como Ingapirca (Cañar) y Paramonga (Lima), además de su cercanía a otro acllawasi donde habitaban las acllas consagradas al culto solar.

Al comparar el templo del sol de Caxas con el de Aypate, el de Caxas es mucho más grande, debido posiblemente a la gran importancia del culto al sol en esta provincia. Gracias a la información etnohistórica (Anónimo, 1992 [1600]), se sabe de la ubicación de un importante sacerdote inca en la provincia de Ayahuaca. Sobre esto nos surge las siguientes interrogantes: ¿por qué el Inca lo colocó en Ayahuaca?, ¿cómo fue el orden religioso en Caxas? En el caso de Ayahuaca, probablemente allí ya existía un importante centro ceremonial antes del gobierno inca y ellos intentaron controlar la jerarquía local con la instalación de un sacerdote inca.

En relación al número de almacenes, los hemos registrado en mayor cantidad en Caxas que en Aypate, también en dichos centros se observan unos almacenes situados en el ingreso de los sitios denominados ‘portazgo’ en las crónicas españolas. El alto número de unidades de almacenamiento en Caxas podría reflejar una mayor cantidad de tributos recolectados en la provincia de Caxas. También hay almacenes al interior de los acllawasi de Caxas y Aypate, siendo más perceptibles en Caxas.

Adicionalmente, el principal rasgo de los sitios a lo largo del camino inca entre Pohechos y Caxas fueron sus instalaciones de almacenamiento en contraste a la ruta entre Pohechos y Aypate. Del registro del número de recintos contenidos en los almacenes, que son múltiplos de cuatro, siete y diez, hemos planteado (Astuhuamán, 2014) que aquellos almacenes que contenían recintos múltiplos de siete estaban destinados a las deidades del panteón inca, y constituían la base económica de su culto.

Divisiones bipartitas y cuatripartitas son expresadas en los principales asentamientos inca de la región. Los espacios centrales tales como plazas, caminos o ríos que los cruzan, permiten la diferenciación de dos o cuatro sectores en los centros inca, esto se relaciona a su organización sociopolítica y religiosa (Zuidema 1968; Hyslop, 1985, 1990).

En Aypate, ver Figura 5, dos grupos de sectores están localizados alrededor de la plaza y son diferenciados por el camino inca: un grupo está próximo a la cima del cerro y otro en la parte más baja de la plaza. Sin embargo, es en el ingreso a Aypate donde la cuatripartición es clara, aquí se encuentran cuatro caminos incas en una plaza empedrada.

La bipartición es clara también en Caxas donde el río Rey Inca define un borde natural entre los dos grupos de sectores. En la margen derecha se encuentra la plaza trapezoidal, el templo del sol y el acllawasi adjunto al templo del sol. En la margen izquierda se encuentra la plaza rectangular, el acllawasi del inca, el palacio inca y los depósitos.

Aunque Huancabamba se encuentra cubierta por la ciudad actual, de las informaciones proporcionadas por los cronistas, viajeros (Humboldt, 1991 [1802]), etnógrafos (Ramírez, 1966; Camino, 1992) y Tello (1916) es posible plantear que la plaza definía cuatro grupos de sectores en el asentamiento, y que tenía un templo del sol y ushnu, además de otras edificaciones institucionales.

En Mitupampa, resulta posible distinguir dos grupos de sectores: un sector localizado alrededor de la plaza rectangular conformado por la kallanka, ushnu y el acllawasi del Inca; mientras que el otro grupo se encuentra conformado por las zonas administrativas y culticas, por ejemplo el templo del sol y el acllawasi asociado a este.

El templo del sol en Caxas tiene mayores dimensiones que en Aypate, sin embargo el ushnu de Aypate es más grande y complejo que el de Caxas. Algunas de las variantes del ushnu de Aypate y Caxas son las siguientes: las pequeñas escalinatas laterales de (Aypate) y la proximidad al río Rey Inca (Caxas).

La incorporación directa de la provincia de Caxas en el Imperio Inca es también indicada por las siguientes características: Caxas está más próximo a Huancabamba (probablemente el principal asentamiento inca de la región) y al asentamiento militar inca de Huancacarpa (caracterizado por sus largas kallankas) que los otros centros incas; Caxas está localizado en un valle al igual que el Cuzco, y dos plazas de distinta forma (trapezoidal y rectangular) fueron construidas en cada margen. Estas características, no presentes en los otros centros incas de la región, nos permiten plantear que Caxas fue "Otro Cuzco", y según Hyslop expresaría: bipartición, cuatripartición, conceptos astronómicos, relaciones con el paisaje sagrado, y los mismos elementos simbólicos que el Cuzco (Hyslop, 1990: 303-306).

Informaciones etnohistóricas y etnográficas acerca de paisajes sagrados

Según la información contenida en el Manuscrito de Huarochirí, fuera de la región de Lima, Pariacaca también era adorado: “Nuestro padre Pariacaca, en todos los confines del Chinchaysuyo tiene hombres a su disposición. ¿Cómo podría ser él abandonado?” (Taylor, 1987: 279). Además existen otros indicios acerca del culto a Pariacaca en el Chinchaysuyu formando una red constituida por nodos. El análisis de los topónimos situados al norte de la Sierra de Lima nos revela la presencia recurrente de los nombres Pariacaca, Pariagaga, Pariagago y Pariakaka, o hechos relacionados a las hazañas de sus hijos, los cuales se encuentran distribuidos en el Chinchaysuyu (Astuhuamán, 2007, 2008). De todos estos nodos, es el de Huancabamba el que presenta los mejores componentes (v.g. topónimos, mitos, tumbas, paisajes sagrados y otros), ver Figura 4 y Tabla 1.

Interpretamos la repetición de topónimos en distintas regiones (Lima, Junín, Piura y Cajamarca), como los vestigios de una red de adoratorios de deidades (v.g.

Pariacaca, Yanawanka y Paratón) que integraban el archipiélago religioso que los incas capturaron y controlaron (Cfr. Astuhuamán, 2008a; Gonzáles y Astuhuamán, 2012; Sánchez, 2014).

En 1916, Tello registró en Huancabamba otro cerro denominado Pariacaca, "El cerro rojo de Wankabamba se llama Paria-Kaka". Cuando era niño, escuchó los mitos acerca del célebre dios andino y sus hazañas (Tello y Mejía, 1979: 36). En su libreta de campo, Tello escribió: "...al pie del Cerro Pariakaka o peñón rojo, se halla un pequeño cementerio y allí los cadáveres se hallan en nichos especiales aglomerados en celdillas... y además cantaritos muy finos del estilo propio de los Incas del Cuzco como los ariballos..." (Tello 1916).

En el cerro Pariakaka, Tello recolectó material cerámico procedente de tumbas incas. Las mismas tumbas descritas por Tello también fueron reportadas por otro equipo de investigación: "... existen estructuras parecidas de chullpas enlucidas de blanco, algunas inaccesibles" (Polia *et al.* 1993: 28).

En Huancabamba, Ramírez (1966: 31-34) registró, de modo análogo al conflicto entre Pariacaca y Wallallo, un mito que tiene por antagonistas a dos cerros, Pariacaca y Guitiligun, el primero está relacionado con el fuego y el calor, además es rojizo, forastero y vino caminando según el mito, el segundo se vincula con el frío y el agua (Camino, 1992: 104-110). El Pariacaca guarda "encantado" al asentamiento inca de Huancabamba, mientras el Guitiligun mantiene cautivo al Rey Blanco y sus soldados españoles. En el mito destaca la estrecha relación entre el Pariacaca de Huancabamba y los cuzqueños, además de la preferencia por el color rojo. Ramírez (1966) planteó inicialmente la interrogante de una relación entre el Pariacaca de Huancabamba y el de Huarochirí.

Varias comunidades, cuevas y cerros estuvieron relacionados al topónimo Pariacaca, o sus variantes en las serranías de Lima, Ancash, Huánuco y Piura (Astuhuamán, 2008). Los ayllus enviaban una vez al año maíz, coca, y las ofrendas rituales para los sacerdotes de la deidad (Taylor, 2001: 89), así se explica en parte la necesidad de que Pariacaca tuviera tierras en otras regiones, pues integraban su red de adoratorios, oráculos y servidores. El culto a los muertos se reprodujo también en las comunidades relacionadas a la deidad que se encontraban alejadas de Lima (Astuhuamán, 2008). El Apu Pariacaca era una waka, y como tal estuvo relacionado con una parentela de deidades a nivel micro y macro regional.

El culto a Apo Paratón fue registrado por primera vez en la "Instrucción para la destrucción de las huacas" de Albornoz (1989 [1585]: 186): "Apoparato, guaca de los indios caxamalcas del ayllo Caxas, es un volcán que está cerca al pueblo de Caxas". Allí se describe a esta deidad como una de las principales wakas en Cajamarca. Por otro lado, para la región Piura, (ver Figura 4 y Tabla 1), disponemos de descripciones de exploradores y viajeros acerca de un cerro con el mismo nombre. Scott (1902: 185) describe el cerro Paratón ubicado en Huarmaca: "Al flanco O de

este valle [Cusi] que es muy estrecho y pendiente hay un gran pico llamado Palatón, donde dicen se encuentran vestigios de antigua mina incaica de plata. El Cusi nos lleva a la laguna Negra y ésta al Huancabamba". Mientras que Humboldt quien recorrió el camino en el cerro Paratón en 1802, menciona:

> "…Como no se ha conservado este camino, hoy día (a menos que se vaya por el Páramo del Paretón) se pasa 27 veces el Río Huancabamba y con bastante peligro… Hubo Páramos día y noche y lo peor es que el camino del Paretón aparte que no libera enteramente del río, tiene el peligro de muy malas laderas…" (Humboldt, 1991 [1802]: 27).

Arroyo por su parte, registró el mito del Gran Paratón durante su trabajo etnográfico en la sierra de Piura:

> "Es médico y se le llama "doctor". Es el encanto que "cura las enfermedades, da mucha suerte a las gentes que creen en él". El maestro Mijawanka dice que el Paratón es un "guardia con caballo negro; es como un oficial con casco". Estas personificaciones responden al mito del "soldado Inca", que por descansar debajo de la wanka se convirtió en el cerro Gran Paratón." (Ibíd., 2004: 111).

Arroyo registra "Gran" en lugar de "Apo", términos que son equivalentes. A través de este relato se explica el origen de Apo Paratón, una historia similar a la que hemos podido registrar para el caso de Cajamarca. Aunque el mito se podría asociar con el Horizonte Tardío, al denominar soldado inca a Paratón, es la causa por la que se convierte en roca la que llama la atención, pues es el resultado de que esta deidad haya descansado bajo una wanka cuando debía trabajar; Paratón es castigado y convertido en roca. El título de Apo, la proximidad al camino y la asociación a la plata vinculan a Paratón con el tiempo de los incas.

Otra huaca descrita en la Instrucción es denominada Yanay guanca o Yanawanka es descrita a continuación de Apoparato: "Yanay guanca, guaca prencipal de los indios caxamalcas. Es una piedra en un cerro grande questá junto al pueblo de Quinua. Apoparato, guaca de los indios caxamalcas del ayllo Caxas, es un bolcán que está cerca al pueblo de Caxas" (Albornoz, 1989 [1585]: 186). Estas dos huacas mencionadas por Albornoz se encuentran en Cajamarca, sin embargo, el topónimo se repite al suroeste de Huancabamba. En su diario de campo, Tello (1916) registró leyendas relacionadas a la temida y reverenciada deidad que habitaba cerro El Burro, después anotó fuera del texto que el topónimo Yanawanka corresponde a El Burro, probablemente proporcionado por los últimos hablantes de quechua de la zona. En el cerro Yanawanka, Tello recolectó varios fardos funerarios del Horizonte Tardío contenidos en un abrigo rocoso, principalmente de mujeres, conteniendo textiles con motivos inca provincial y Lambayeque (Tello, 1916: 16; Astuhuamán, 2013).

El 2005 y el 2007, realizamos reconocimientos arqueológicos en la zona donde Tello recolectó los fardos funerarios inca (Astuhuamán, 2008a), aunque no registramos el mismo abrigo rocoso del cual él extrajo los fardos, encontramos

otros abrigos conteniendo tumbas cerca del cerro Santa Rosa, en una zona conocida como cerro Lavatorio, ver Figura 4 y Tabla 1. Continuamos con el ascenso y llegamos a una explanada del cerro Santa Rosa, cerca de una abandonada caseta de antena de radio, donde registramos un largo camino de 5 m. de ancho, orientado de este a oeste y delimitado por alineamientos de rocas, que se dirigía hacia un camino concéntrico que rodea una colina en cuya cúspide se eleva un prominente afloramiento rocoso de color grisáceo o negro. Se trataría de los restos del adoratorio de Yanawanka, desde donde se observa gran parte de la cuenca del río Huancabamba. Debido a este hallazgo, consideramos que el cerro Santa Rosa sería cerro El Burro o Yanawanka que Tello observó en 1916. Cerca de allí, registramos uno de los pocos tramos de camino inca empedrado y con muros de contención que hemos documentado en la sierra de Piura, comparable al tramo inca temprano registrado en Aypate.

La relación entre El Burro y Yanawanka ha sido aclarada por Sánchez (2014) que realizó un trabajo etnográfico en Cajamarca donde también registró el topónimo Yanawanka o Yanawanga: El Burro es el servidor u oficiante de la waka Yanawanka, por ello ambos aparecen relacionados. Sin embargo, Sánchez no aclara si el lugar donde realizó su registro es el mismo reportado por Albornoz o se trata de otro sitio con el mismo topónimo.

También en Mitupampa se registraron estructuras funerarias (chullpas) con sus accesos orientados hacia el cerro Paratón situado al sur de Huancabamba (Polia *et al.*, 1993; Astuhuamán, 2008a). El eje que recorre las escalinatas del ushnu y las miradas de los felinos en su interior están orientadas hacia la cima del cerro Negro que tiene una forma cónica, sin embargo no conocemos el nombre quechua de dicho cerro.

Finalmente, con relación a Aypate, el Jesuita Anónimo, en su Instrucción, discute acerca de la organización religiosa en el Tawantinsuyu y la jerarquía del culto estatal inca. Una de las diez principales autoridades religiosas (Vilcas) del Tawantisuyu, subordinadas solo al Vilac Umo, fue instalada en la provincia inca de Ayahuaca (Anónimo, 1992 [1600]: 70) pero no en otros centros incas de la región (Huancabamba, Caxas o Mitupampa). Así, la captura inca de las regiones anexadas al Tawantinsuyu incluyó el colocar a sacerdotes incas en prestigiosos adoratorios locales que databan de tiempos muy antiguos, tal como es el caso de Aypate, centro provincial de Ayahuaca.

Discusión

Es necesario discutir la localización de los sitios locales tardíos más extensos (v.g. cerro Casitas y cerro Balcón) en relación a los rasgos del relieve (v.g. cerros) y luego comparar esto con la posterior localización de los principales centros incas. Así, los centros ceremoniales localizados en relación a dichos rasgos topográficos podrían ser explicados por la presencia de antiguos entierros dentro de ellos y

cultos a los ancestros. Este énfasis local en dichos cultos asociados con paisajes sagrados fue un rasgo que los incas utilizaron posteriormente en su estrategia para conquistar la sierra de Piura.

A partir de estos rasgos comunes de la localización de los principales centros incas, sugerimos que los incas usaron el ancestral culto local asociado con las divinidades que moraban en las paqarinas, localizadas en dichos cerros, al seleccionar donde colocarían sus principales centros administrativos. Este planteamiento podría explicar porque los principales sitios incas están localizados más próximos entre sí al ser comparados con otras regiones y porque no están dispuestos a una distancia "regular" como ocurre en la sierra central de Perú, aunque también Pumpu está localizado en el lago Chinchaycocha, que fue una huaca muy reverenciada y servida por los incas (Duviols, 1984: 209). Este planteamiento permitiría reexaminar la aparente distribución regular de los sitios incas en la sierra central de Perú y en otras regiones anexadas por los incas.

Los principales centros incas en la sierra piurana están localizados próximos a sitios de culto pre-inca (v.g. cimas modificadas de cerros), esto proporciona una explicación acerca de porque dichos centros no se encuentran distribuidos al azar en el paisaje. Esta captura inca, real y simbólica, de los lugares de culto locales fue utilizada para expandir y controlar sus dominios, por ello el culto a las deidades que habitaban las montañas y los antiguos centros ceremoniales fue muy importante. Los cultos locales fueron respetados por los incas, quienes los promovieron y tomaron ventaja de ellos al consolidar su dominio en la región mediante la construcción de sus centros administrativo-ceremoniales próximos a cimas modificadas artificialmente que expresan una larga tradición de culto a las deidades que allí habitaban, la cual empezó tres mil años antes de la llegada de los incas. En nuestra opinión, la arquitectura monumental alrededor de los cerros refleja una larga tradición de culto a las deidades que moraban en las paqarinas o lugares de origen, algunas de las cuales articulaban redes regionales de oráculos que los incas potenciaron dándoles un carácter panregional.

Dos formas de adquirir riqueza, poder y prestigio para la panaqa del Inca gobernante fueron incorporar nuevas provincias, y cuidar y mantener a una waka mediante ceremonias, este proceso fue iniciado por Wiracocha y continuado por sus sucesores (Patterson, 1997: 87). Así, Tupac Inca estableció alianzas con los oficiantes de los cultos a Pachacamac y Pariacaca localizados fuera del Cuzco, y con sus parentelas sagradas, permitiendo la extensión de su influencia y accediendo a la fuerza laboral y a productos de distantes regiones, necesarios para mantener los adoratorios locales y el principal. Los incas mantuvieron relaciones más estrechas con aquellos oráculos cuyos centros secundarios habían sido establecido antes de la implantación de su aparato político-administrativo en las regiones donde se encontraban (*op. cit.* p. 88-91). Mediante esta red de oráculos se accedió a lo más valioso: información y conocimientos. Se logró un nivel de autonomía con

relación a las otras panaqas del Cuzco, y se beneficiaron tanto el Inca como los sacerdotes de las deidades (Gose, 1996: 27; Patterson, 1997: 92, 104). Templos y edificaciones fueron construidos para los oráculos y sus representantes, por parte del Estado Inca y los curacas locales, recibiendo ofrendas, libándose chicha en su honor; a los oráculos les destinaron abundantes recursos humanos y materiales (Gose, 1996: 9, 25).

Pariacaca fue una importante deidad regional para la sierra central de Lima y una deidad de menor jerarquía y forastera para la sierra de Piura (Arroyo, 2004: 75). En el caso de Paratón, podemos identificar una red de cultos asociada a paisajes sagrados y a sitios arqueológicos (en los casos de Cajamarca y Piura), pero aún requerimos de más datos para poder establecer la dirección y temporalidad en la que esta se expandió.

Al igual que las redes de centros y asentamientos incas eran jerarquizadas y se hallaban conectadas por caminos; las redes de cultos y oráculos también tenían una estructura jerárquica, se encontraban representadas por los paisajes sagrados y conectadas a través de relatos míticos, y distribuidas heterogéneamente a lo largo del Tawantinsuyu; de forma similar a los pisos ecológicos que permitían a los curacas acceder a diversos recursos lejos de su centro durante el periodo colonial transicional (Murra, 1972). En este sentido, con una meticulosa recolección de datos y análisis comparativos sería posible identificar los nodos a partir de los que se expandía el área de influencia de las wakas. Por ello la repetición de topónimos "…deben responder a las expresiones y representaciones culturales religiosas remanentes a la llegada de los incas y de los españoles hasta la actualidad." (Arroyo, 2004: 69).

Los cultos imperiales son el producto de la apropiación e institucionalización, por parte de un grupo dominante, de los rituales, relatos míticos y los paisajes sagrados de carácter local. Haciendo uso de la parafernalia religiosa conformada por sacrificios, representaciones simbólicas y prácticas rituales recurrentes plasmadas en el paisaje, tienen la finalidad de controlar a las sociedades locales dentro del territorio dominado.

Al aproximarnos a los casos de la sierra de Piura hemos analizado tanto la fuente documental como la arqueológica y consideramos que sería posible encontrarnos frente a deidades de origen pre-inca y con redes de cultos asociados a paisajes sagrados que tuvieron destinos claramente distintos una vez incorporados al Tawantinsuyu. En el caso de Pariacaca, el culto habría sido negociado y aceptado como principal por parte del Imperio Inca; incrementando así sus tierras, ganado, bienes y multiplicando sus lugares de culto. Así, un oráculo pre-inca de carácter regional adquirió una connotación panandina, se tornó en una waka imperial. Apo Paratón, por el contrario, perdió su poder en algún momento durante el Horizonte Tardío. Si este oráculo perdió poder durante el tiempo de los incas, pudieron desarrollarse dos escenarios. En el primero, Apo Paratón habría sido una waka local no integrada al orden inca; en el segundo, habría sido destruida

por Tupaq Yupanqui en Xauxa (Santa Cruz Pachacuti, [ca. 1879 1600]) o por Guayna Qhapaq en Cuzco (Guamán Poma, 1987 [1606]: 108) por no responder a las consultas imperiales.

Conclusiones

En muchos casos, los paisajes sagrados han sido una constante en el mundo andino. Fueron de suma importancia para las comunidades locales miles de años antes de los incas, y luego de la caída del Tawantinsuyu y las campañas de extirpación de idolatrías, los sacerdotes continuaron con la veneración a las antiguas deidades andinas al igual que sus seguidores. Asimismo, los paisajes sagrados fueron una de las principales características de la organización provincial inca. Fue esta relación entre las personas, algunos elementos de su topografía local y los cultos a los ancestros los que otorgaron a los pueblos un sentido de filiación e identidad con su territorio. Los incas reconocieron esto, y buscaron la integración de los paisajes sacros y sus adoradores a sus estrategias de control imperial, capturando los antiguos centros de poder regional y controlando las redes asociadas a dichos centros.

El examinar los casos de la sierra piurana nos ha permitido explorar los aspectos ideológicos vinculados a la transformación de los paisajes locales por parte del Estado Inca. Asimismo, se abre la discusión acerca de la importancia de los procesos históricos internos durante el Horizonte Tardío en relación a las redes de culto, y la multiplicación y destrucción de los paisajes sagrados en el Tawantinsuyu.

Como hemos podido observar, las historias de Aypate, Pariacaca, Apo Paratón, Yanawanka durante el Horizonte Tardío tienen trayectorias diferentes: Pariacaca adquirió un rango elevado y una gran cantidad de recursos al extender su red; Aypate concentró su poder en un solo lugar, con el tiempo se convirtió en el poderoso y vigente Señor Cautivo de Ayavaca; Paratón habría perdido poder al igual que sus paisajes asociados; la historia de Yanawanka está recién empezando a ser escrita; otras deidades, como las asociadas a los centros provinciales de Caxas y Mitupampa, aún son desconocidas.

Pariacaca, como culto imperial, es un valioso caso de estudio para comprender las políticas expansivas durante el Tawantinsuyu. Sin embargo, el enfocarnos en solo una deidad ampliamente documentada puede conducirnos a estereotipar y sobredimensionar su relación con el inca. En cambio, el estudio de otras redes de deidades nos brindará el conocimiento de otra realidad, aquella de las deidades olvidadas en los documentos etnohistóricos; futuras investigaciones intentarán identificar arqueológicamente las redes asociadas a su culto y cronología. Conocer el punto de origen de las redes, la expansión y retracción de las mismas pueden ayudar a comprender mejor el proceso histórico en el que se contextualizan los paisajes sagrados en los Andes Centrales durante tiempos prehispánicos, en particular durante el Horizonte Tardío en la sierra de Piura.

Bibliografía

Albornoz, Cristóbal.1989 [1585], "Instrucción para descubrir todas las guacas de Piru y sus camayos y haciendas". En: Henrique Urbano y Pierre Duviols (Eds.), *Fábulas y mitos de los Indios*, Historia 16, Madrid, pp. 135-198.

Alcock, Susan E. y Robin OSBORNE (Eds.) 1994, *Placing the Gods; Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press.

Aldunate, Carlos; Castro, Victoria y Varinia Varela. 2003, "Antes del Inka y después del Inka: Paisajes culturales y sacralidad en la Puna de Atacama, Chile", en: *Boletín de Arqueología PUCP* 7, Lima, pp. 9-26.

Anónimo. 1992 [1600], "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru", en: Henrique Urbano y Ana Sánchez (Eds.), *Antigüedades del Perú*, Historia 16, Madrid, pp. 43-122.

Arroyo, Sabino. 2004, *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba; cosmología y curanderismo en la Sierra de Piura*, UNMSM, Facultad de Ciencias Sociales, Lima.

Ashmore, Wendy y A. Bernard Knapp, A. B. (Eds.) 2000, *Archaeologies of landscape; contemporary perspectives*, Blackwell, Great Britain.

Astuhuamán, César. 2014, "Contextualizando los quipus en la provincia inca de Caxas, en el norte del Perú", en: Carmen Arellano (Ed.), *Sistemas de notación Inca: Quipu y Tocapu, Actas del Simposio Internacional Lima 15-17 de Enero de 2009*, Ministerio de Cultura. Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú, Lima, pp. 117-146.

2013 "Tras los pasos perdidos de Julio C. Tello, 1909-1919", en: Henry Tantaleán y César Astuhuamán (Eds.). *Historia de la arqueología en el Perú del siglo XX*, Institut français d'études andines - IFEA; Institute of Andean Research – IAR, Lima, pp.483-507.

2011 "The concept of Inca province", en: *Indiana; Ibero-Amerikanisches Institut* 28, Berlín, pp. 79- 108.

2008a, *The Organisation of the Inca Provinces within the Highlands of Piura, Northern Peru*, tesis doctoral, University College London, Institute of Archaeology, London.

2008b, "Los otros Pariacaca. Oráculos, montañas y parentelas sagradas", en: Marco Curatola y Mariusz Ziólkowski (Eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 97-119.

2007, "Pariacaca; un oráculo imperial andino", en: Facultad de Ciencias Sociales (Ed.), *Ensayos en Ciencias Sociales 2; Premio Nacional en Ciencias Sociales*, UNMSM. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Lima, pp. 15-54.

1998, *Asentamientos inca en la Sierra de Piura*, tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Bauer, Brian. 2000, *El Espacio Sagrado de los Incas: El Sistema de Ceques del Cuzco*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.

Bauer, Brian y Charles Stanish. 2003, *Las islas del Sol y la Luna. Ritual y peregrinación en el Lago Titicaca*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" Cusco.

Bradley, Richard. 2002, *An Archaeology of Natural Places,* Routledge, London y New York.

Bray, Tamara. 2013, "Water, power and ritual in the Inca Empire", en: *Latin American Antiquity*, 24(2), Washington D.C., pp. 164-190.

Brück, Joanna y Melissa Goodman (Eds.) 1999, *Making places in the prehistoric world; themes in settlement archaeology*, UCL Press, London.

Camino, Lupe. 1992, *Cerros, plantas y lagunas poderosas. La medicina al norte del Perú,* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, Lima.

Cieza de León, Pedro. 1977 [1550], *El Señorío de los Incas*, editorial Universo, Lima.

Conrad, Geoffrey y Arthur Demarest. 1988, *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, Alianza Editorial, Madrid.

Conrad, Geoffrey y Arthur Demares T. (Eds.) 1992, *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*, NM, School of American Research Press, Santa Fe.

D' altroy, Terence. N. 2002, *The Incas,* Blackwell Publishers, Oxford.

Duviols, Pierre. 1984, "Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico", en: *Revista Andina* 2, Cusco, pp. 169-222.

Espinoza, Waldemar. 2006, *La etnia guayacundo en Ayabaca, Huancabamba y Caxas (Siglos XV-XVI)*, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima.

2004, "La Etnia Guayacundo en la Sierra de Piura", *Boletín de Arqueología PUCP* 8, Lima, pp. 133-150.

Farrington, Ian S. 1998, "The concept of Cusco", en: *Tawantinsuyu* 5, Camberra, pp. 53-59.

1992, "Ritual geography, settlement patters and the characterization of the provinces of the Inka heartland", *World Archaeology* 23 (3), pp. 368-385.

Favre, Henry. 1967, "Tayta Wamani; le culte des montagnes dans le centre sud des andes péruviennes", en: *Publications des Annales de la Faculté des Lettres Aix-en-Provence* 61 Aix-en-Provence, pp. 121-140.

Figueroa, Guillermo. 1988, "Sitios arqueológicos de Cajas", *en: Apuntes de Campo* 10, Piura, pp. 17-31.

Gil, Francisco. 2001, "Ideología, poder, territorio. Por un análisis del fenómeno chullpario desde la arqueología de la percepción", en: *Revista Española de Antropología Americana* 31, Madrid, pp. 59-96.

2002, "Acontecimientos y regularidades chullparias: más allá de las tipologías. Reflexiones en torno a la construcción del paisaje chullpario", en: *Revista Española de Antropología Americana* 32, Madrid, pp. 59-96.

Glowacki, Mary y Malpass, Michael. 2003, "Water, Huaca, and ancestor worship: traces of a sacred Wari landscape", en: *Latin American Antiquity* 14 (4), Washington D.C., pp. 431-448.

Rex, Alberto. 1982, "Las Provincias Inca del antiguo Tucumán", en: *Revista del Museo Nacional* 46, Lima, pp. 317-380.

Gose, Peter. 1993, "Segmentary State Formation and the Ritual Control of Water under the Incas", *Comparative Studies in Society and History* 35(3), Cambridge, pp. 480-514.

1996 "Oracles, Divine Kinship, and Political Representation in the Inka State", *Ethnohistory* 43 (1), Duke, pp. 1-31.

Gonzáles, Andrea y César Astuhuamán. 2012, "Cultos, rituales y paisajes en los Andes centrales, siglo XVII. Apo Parato, Junín", en: *Haucaypata. Investigaciones arqueológicas del Tahuantinsuyo 4*: 71-95. Lima (http://issuu.com/revistahaucaypata.iat/docs/ revista_haucaypata._nro._4._2012, consultado 20 Abril 2015).

Guaman Poma de Ayala, Phelipe. 1987 [1606], *Nueva crónica y buen gobierno*, 3 t. John Murra, Rolena Adorno y Jaime Urioste (Eds.), Historia 16, Madrid.

Guffroy, Jean (Ed.) 1987, *Loja préhispanique: recherches archéologiques dans les andes méridionales de l´Equateur*. Paris: Recherche sur les Civilisations.

Guffroy, Jean. 2008, "Cultural Boundaries and Crossings: Ecuador and Peru", en: Helaine Silverman y William Isbell (Eds.), *Handbook of South American Archaeology*, Springer, New York, pp. 889-902.

2006, "El Horizonte corrugado: correlaciones estilísticas y culturales", en: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 35 (3), Lima, pp. 347-359.

2004, *Catamayo Precolombino; Investigaciones arqueológicas en la provincia de Loja (Ecuador)*, Institut de Recherche pour le Développement, Paris.

Herrera, Cindy y Astuhuamán, César. 2014, "Una aproximación a los sitios formativos de la Sierra de Piura, Ayabaca", en: *Revista de Investigaciones del Centro de Estudiantes de Arqueología* 8, Lima, pp. 129-152.

Hocquenghem, Anne Marie. 1998, *Para vencer la muerte*; *Piura y Tumbes – Raíces en el Bosque Seco y en la Selva Alta, horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*, CNRS – IFEA, Lima.

1989, *Los Guayacundos de Caxas y la sierra piurana. Siglos XV y XVI*, CIPCA- IFEA, Lima.

Humboldt, Alexander von. 1991 [1802], *Humboldt en el Perú. Diario de Alejandro de Humboldt durante su permanencia en el Perú (agosto a diciembre de 1802)*, CIPCA, Piura

Hyslop, John. 1990, *Inka Settlement Planning*, University of Texas Press, Austin.

1985, *Inkawasi. The New Cuzco*, BAR International Series, Oxford.

Julien, Catherine. 2002, "Identidad y filiación por suyu en el imperio incaico", *Boletín de Arqueología PUCP* 6, Lima, pp. 11-22.

Marcone, Giancarlo. 2015, "Introducción", en: María Rostworowski, *Los Incas. Obras Completas IX*, IEP y Ministerio de Cultura, Lima, pp. 5-15.

Mena, Cristóbal de. 1968 [1534], "La Conquista del Perú llamada La Nueva Castilla", en: Editores Técnicos Asociados (Eds.), *Biblioteca Peruana; El Perú a través de los siglos, Primera Serie, t. 1.* , Editores Técnicos Asociados, Lima, pp.135-169.

Meyers, Albert. 2007, "Toward a Reconceptualization of the Late Horizon and the Inka Period: Perspectives from Cochasquí, Ecuador, and Samaipata, Bolivia", en: Richard Burger, Craig Morris y Ramiro Matos (Eds.), *Variations in the expression of inka power, A Symposium at Dumbarton Oaks18 and 19 October 1997,* Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., pp. 223-254.

1999, "Reflexiones acerca de la periodización de la cultura inka: perspectivas desde Samaipata. Oriente de Bolivia", en: Cristina Diez (Ed.), *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, t. 2.*, UNLP, La Plata, pp. 239-251.

Morris, Craig. 1998, "Inka Strategies of Incorporation and Governance", en: Marcus Feinman (Ed.), *Archaic States,* School of American Research Press, Santa Fe, pp. 293-309.

Murra, John V. 1975, "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en: John Murra (Ed.), *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 59-115.

1972 "El Control Vertical de un Máximo de Pisos Ecológicos en la Economía de las Sociedades Andinas", en: John. Murra (Ed.), *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562,* Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, pp.429-476.

Parsons, Jeffrey R. *et al.* 2000, *Prehispanic Settlement Patterns in the Upper Mantaro and Tarma Drainages, Junin, Peru*, 2 vols, University of Michigan, Ann Arbor.

Pärssinen, Martti. 2002, "Confederaciones interprovinciales y grandes señores interétnicos en el Tawantinsuyu", *Boletín de Arqueología,* PUCP 6, Lima, pp. 23–41.

Patterson, Thomas C. 1985«Pachacamac. An Andean Oracle Under Inca Rule». En D. Peter Kvietok y Daniel H. Sandweiss (Eds.), *Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory. Papers from the Second Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory*, Cornell University. Latin American Studies Program, New York, pp. 159-175.

Patterson, Thomas C.1997, *The Inca Empire: The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*, Berg Publishers, New York

Pease, Franklin. 1991, *Perú Hombre e Historia; entre el siglo XVI y XVII*, t. 2, EDUBANCO, Lima.

1973, *El dios creador andino*, Mosca Azul, Lima.

Polia, Mario. 1995, *Los Guayacundos Ayahuacas. Una arqueología desconocida*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1973, "Investigaciones arqueológicas en la sierra de Piura", *Boletín del Seminario de Arqueología* 14, Lima pp. 35-84.

1972, *Las ruinas de Aypate*, UDEP, Piura.

Polia, Mario *et al.* 1993, *Informes de las excavaciones arqueológicas del Centro Studi Ligabue de Venecia y del M.N.A.A. en Mitupampa, Huancabamba, Piura. Temporadas de trabajo 1989-90-91-92*. Informe presentado al Instituto Nacional de Cultura, Manuscrito, Perú.

Ramírez, Miguel. 2005, *Feed and Be Fed; The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*, Stanford University Press, Stanford.

1966, *Monografía de Huancabamba: historia, geografía y folklore*, Imp. Ministerio de Hacienda y Comercio, Lima.

Renfrew, Colin y Paul Bahn. 2012, *Archaeology; Theories, Methods, and Practice*, Thames & Hudson, 6ta edición, London.

Richardson, James. 1994, *People of the Andes*, St. Remy Press y Smithsonian Books, Montreal y Washington.

Rostworowski, María. 2015, *Los Incas. Obras Completas IX*, Instituto de Estudios Peruanos y Ministerio de Cultura, Lima.

1983, *Estructuras de poder andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1972, "Breve ensayo sobre el Señorío Ychma o Ychima", *Boletín del Seminario de Arqueología* 13, Lima, pp. 37-51.

Rowe, John. H. 1963 [1944], "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest", en: Julian Steward (Ed.), *The Andean Civilizations, Handbook of South American Indians, v. 2,* Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution, Washington, D.C., pp.183-330.

Salomon, Frank. 1998 [1988], "Frontera aborigen y dualismo Inca en el Ecuador Prehispánico: pistas onomásticas", en: Tom Dillehay y Patricia Netherly (Eds.), *La Frontera del Estado* Inca, Abya-Yala, Quito, pp. 52-70.

Sánchez, Rodolfo. 2014, *Apus de los cuatro Suyus: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*, IEP, Lima.

Santa Cruz Pachacuti, Joan. 1879 [*ca.*1600], "Relación de antigüedades deste Reino del Perú", en: Jiménez de la Espada (Ed.), *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas,* Imprenta y Fundición de M. Castillo, Madrid, pp. 231-328.

Scott, Samuel. 1902, "Ferrocarril al Marañón", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 12(2), pp. 184-194.

Smith, Adam T. 2003, *The Political Landscape; Constellations of Authority in Early Complex Polities,* University of California Press, Los Angeles.

Vogt, E. Z. 1983, "Some new themes in settlement pattern research", en: E. Vogt y R. Leventhal (Eds.), *Prehistoric settlement patterns; essays in honor of Gordon R. Willey*. Massachusetts, University of New Mexico Press y Harvard University. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, pp.3-20.

Taylor, Gerald (Ed.) 2001, *Huarochirí. Manuscrito quechua del siglo XVII*, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y Lluvia, Lima.

1987, *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII, versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*, Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lima.

Tello, Julio C.1916, *Libreta 23. Waringa y Yana Wanka*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Archivo Julio C. Tello. Manuscrito, Lima.

Tello, Julio C. *et al.* (Ed.) 1979, *Paracas II Parte; Cavernas y Necrópolis*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos y The Institute of Andean Research of New York, Lima.

Topic, John *et al.* 2002, "Catequil. The Archaeology, Ethnohistory, and Etnography of a Major Provincial Huaca", en: William Isbell y Helaine Silverman (Eds.), *Andean Archaeology I. Variations in Sociopolitical Organization,* Kluwer Academic and Plenum, New York, pp. 303-336.

Xerez, Francisco. [1534] 1968), "Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia de Cuzco llamada la Nueva Castilla", en: Editores Técnicos Asociados (Ed.), *Biblioteca Peruana. El Perú a través de los siglos, Primera Serie, vol. 1*, Editores Técnicos Asociados, Lima, pp.191-272.

Ziólkowski, Mariusz. 1999, *La guerra de los wawqi. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inka, s. XV-XVI*, Abya-Yala, Quito.

1997, "Los juegos y las apuestas o "del origen de la propiedad (privada)", en: Rafael Varón y Javier Flores (Eds.), *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes; Homenaje a María Rostworowski*, Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva del Perú, Lima, pp.301-319.

Zuidema, Tom R. 1968, "La relación entre el patrón de poblamiento prehispánico y los principios derivados de la estructura social incaica", en: Congreso Internacional de Americanistas (ed.), *XXXVII Congreso Internacional de Americanistas, Actas y Memorias, v. 1.*, Congreso de Americanistas, Buenos Aires, pp. 45-55.